

جنگِ نائنہ آزاد

اقبال

اور اس کا

عہد

الادب، لاہور

# اقبال اور اُس کا عہد (مضامین)

## جگن ناتھ آزاد

Download Link

<https://www.taameernews.com/2019/04/iqbal-aur-uska-ehad-pdf.html>

اقبال

اور

اس

کا

عہد

# جگن ناتھ آزاد

---

الادب، الامور

---

اقبال

اوی

اس کا حیدر

پہلا پاکستانی ایڈیشن : ۱۹۷۷ء

ناشر : مڈر مصطفیٰ احمد

مطبع : ندرت پرنٹرز، لاہور

نیا ایڈیشن : ۱۹۸۹ء

( اپنی کتابوں کے حقوق اشاعت مرحمت فرمانے پر ہم مصنف کے شکر گزار ہیں )

سولہ ایجنٹ

**قوسین**

خان چیمبرز، مولچند سٹریٹ

انارکلی لاہور

## اپنے اساتذہ کرام

ڈاکٹر شیخ محمد اقبال (مرحوم) ڈاکٹر سید محمد عبد اللہ،  
سید عابد علی عابد (مرحوم) صوفی غلام مصطفیٰ تبسم اور  
پروفیسر علو الدین سالک (مرحوم)

## کے نام

گفتش : ذرہ بہ خورشید رسد بہ گفت : محال  
گفتش : کوشش من در طلبش بہ گفت بہ روست

غالب

## اقبال اور اس کا عہد

ان تو سبھی لکچروں کا مجموعہ ہوا اقبال کی شاعری کے متعلق  
جموں و کشمیر یونیورسٹی کی دعوت پر لکھے گئے۔

جگن ناتھ آزاد



## ترتیب

- انتساب ، ۵  
حرفِ اول ، ۹  
شعرِ اقبال کا ہندوستانی پس منظر ، ۱۵  
اقبال کے کلام کا صوفیانہ لب و لہجہ ، ۵۳  
اقبال اور اس کا عہد ، ۹۳  
کتابیات ، ۱۳۱

# حرفِ اول

(یہ سطور کتاب کے دیباچے کے طور پر نہیں بلکہ سامعین کے سامنے پڑھنے کے لیے لکھی گئی ہیں)

جموں و کشمیر یونیورسٹی کا میں تیرہ دل سے شکر گزار ہوں جس کی دعوت پر مجھے یہ موقع ملا ہے کہ میں شاعر مشرق حضرت علامہ اقبال کی شاعری کے متعلق اپنے خیالات آپ کے سامنے رکھوں۔ اقبال کا کلام فکر و معانی کا ایک سمندر ہے جس سے تشنگان علم و ادب مسلسل اپنی پیاس بجھا رہے ہیں۔ ان تشنگان علم و ادب کا تعلق کسی ایک ملک یا ایک خطے سے نہیں ہے۔ ہندوستان کے باہر بھی علامہ اقبال کی تصانیف پہنچی ہیں اور دنیا کی متعدد زبانوں میں ان کا ترجمہ ہوا ہے۔ برصغیر ہندوستان کو اقبال کی جنم بھومی ہونے کا فخر حاصل ہے اس لیے اقبال کے بارے میں جتنی کتابیں اس برصغیر میں لکھی گئی ہیں اتنی باہر نہیں لکھی گئیں۔ مختلف نقادان علم و فن نے اقبال کو اپنے اپنے انداز سے خراج تحسین بھی ادا کیا ہے اور ان کی شاعری کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ میں ان نقادوں کی تصانیف کے بارے میں یہاں کچھ زیادہ تفصیل سے کہنا مناسب خیال نہیں کرتا۔ میں نے جب سے ہوش سنبھالا ہے اور علامہ اقبال کی شاعری سے مجھے شغف ہوا ہے یہ کتابیں، جن

کی تعداد میں روز افزوں اضافہ ہو رہا ہے، میرے پیش نظر رہی ہیں اور میں نے اُن سے بقدر استطاعت فیض اٹھایا ہے۔ لیکن یہاں اس خلشِ دل کو ظاہر نہ کرنا بھی اظہارِ حقیقت کے خلاف ہوگا کہ بعض نقاد ان فن اقبال پر قلم اٹھا کر اقبال، اردو ادب اور برصغیر ہندوستان کے ساتھ بے انصافی کے مرتکب ہوئے ہیں۔ اقبال کیا تھے اور ان کا پیغام کیا تھا، یہ تو میں شاید چند لفظوں میں یا ان مقالات میں، جو میں آپ کے سامنے پیش کر رہا ہوں، بیان نہ کر سکوں لیکن یہ ضرور کہہ سکتا ہوں کہ اقبال کو جب ہم چشمِ حقیقت سے ان کی نظم و نثر کے آئینے میں دیکھتے ہیں تو اکثر و بیشتر بغیر صحت مند نظریات سے، جو ان کے کلام کے ساتھ وابستہ کر دیے گئے ہیں، ان کا قطعی کوئی تعلق نظر نہیں آتا اور ہمارے ادب کی بد قسمتی یہی ہے کہ اقبال اپنے قدر دانوں کے ہاتھوں کچھ اس غلط انداز میں پیش ہوئے ہیں کہ عامۃً الناس میں اقبال کے متعلق غلط فہمیوں کی خلیجِ وسیع سے وسیع تر ہوتی چلی گئی۔

تقسیم ہند کے بعد جہاں پاکستان نے اقبال کو اپنائی ہوئی قرار دیا وہاں ہندوستان نے اقبال سے ایک طرح کی بے اعتنائی برتی۔ یہ بے اعتنائی انہیں غلط فہمیوں کا نتیجہ تھی جو پرستار ان اقبال نے اقبال کے بارے میں پیدا کی ہیں اور ابھی تک جن کا سلسلہ جاری ہے۔

اسلام کی محبت اقبال کے رگ و ریشے میں رچی ہوئی تھی۔ یہ کیفیت اقبال کے کلام میں اول سے آخر تک نمایاں ہے لیکن یہ اقبال اور کلام اقبال سے بے اعتنائی برتنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، نہ ہی اس بنا پر ہم اقبال کے نظریات کو رد کرنے کا حکم صادر فرما سکتے ہیں۔ ملٹن اور ڈانسٹے عیسائیت کی محبت سے ہر تار تھکے اور سی داس

اور رابندر ناتھ ٹیگور کے کلام میں بند و دھرم سے عشق بے پایاں کا جذبہ کارفرما نظر آتا ہے۔ عشق مذہب عشق بنی نوع انسان تک پہنچنے کا ایک صالح ذریعہ ہے۔ ان دونوں میں اگر دیکھتے والوں کو تضاد نظر آئے تو اسے کم نظری کے سوا اور کس بات پر محمول کیا جاسکتا ہے؟

اس سلسلے کا پہلا مقالہ ”شعر اقبال کا ہندوستانی پس منظر“ اقبال کے بارے میں مذکورہ غلط فہمی کو دور کرنے اور اس حقیقت کو بے نقاب کرنے کی ایک کوشش ہے کہ اقبال ہندوستان کے لیے اتنے ہی باعزت افتخار شاعر ہیں جتنے غالب، میر، تلسی داس، نذرا لاسلام اور رابندر ناتھ ٹیگور۔ جہاں تک بلا ضرورت، تفصیل میں جانے کا تعلق ہے اقبال اس کے متعلق خود ہی فرما گئے ہیں:

صاحب ساز کو لازم ہے کہ غافل نہ رہے

گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سُر و ش

اقبال کے ساتھ ایک اور بے انصافی یہ ہوئی ہے کہ پرستار ان کلام اقبال نے اقبال کی شاعری کا تو مطالعہ کیا لیکن وہ ان کی نثر کو بڑی حد تک نظر انداز کر گئے۔ اقبال نے نثر میں کم نہیں لکھا۔ ”ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء (۱)“ اور ”اسلامی تشکر کی تشکیل جدید (۲)“ دو ایسی کتابیں ہیں جن کا مطالعہ کیے بغیر کلام اقبال کے مفہوم سے کما حقہ آگاہی نہیں ہو سکتی۔ اس کے علاوہ اقبال کے خطوط ہیں جو انہوں

(1) The Development of Metaphysics in Persia.

(2) Reconstruction of Religious Thought in Islam.

نے مختلف موضوعات پر ملک کے مختلف علم دوست حضرات کو لکھے۔ ان خطوط کا مطالعہ اقبال کے شاعرانہ ارتقاء کو سمجھنے کے لیے بہت مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ مثنوی "اسرارِ خودی" کا دیباچہ، جو مثنوی کے پہلے ایڈیشن میں شریک کتاب تھا، اب نئے ایڈیشنوں میں نظر نہیں آتا۔ نہیں کہا جاسکتا کہ علامہ مرحوم نے بعد کے ایڈیشنوں سے یہ دیباچہ حذف کر کے نئی نسلوں کو اس کے مطالعے سے کیوں محروم کر دیا۔ میں اب بھی یہی سمجھتا ہوں کہ اس دیباچے کا مثنوی کے ساتھ اشاعت پذیر ہونا بہت ضروری ہے کیونکہ اس کا مطالعہ مثنوی کے مفہوم و مطالب کو سمجھنے کے لیے بہت کام دے سکتا ہے۔ چونکہ اس دیباچے کا تعلق اقبال کے نظریہ تصوف سے ہے اس لیے اپنے مقالے "اقبال کے کلام کا صوفیانہ لب و لہجہ" میں میں نے اس دیباچے کے بہت طویل اقتباسات نقل کیے ہیں۔ اسی طرح ان خطوط کو، جو اقبال نے اپنے نظریہ تصوف کے متعلق حضرت اکبر الہ آبادی، خواجہ حسن نظامی اور مہاراجہ سرکشی پرشار کو لکھے مکمل طور پر اپنے مقالے کا بزد بنایا ہے۔ مجھے احساس ہے کہ یہ اقتباسات بہت طویل ہیں لیکن چونکہ اقبال کے یہ نثر پارے قریب قریب نایاب ہونے کی وجہ سے ہماری نئی نسل کی آنکھوں سے پوشیدہ ہیں اور ان کے بغیر اقبال کی شخصیت کا جائزہ لینا ممکن نہیں اس لیے انہیں مکمل صورت میں پیش کرنا میں نے ضروری سمجھا۔

تیسرا مقالہ "اقبال اور اس کا عہد" ہے۔ ہر بڑا شاعر جہاں اپنے ماحول سے متاثر ہوتا ہے وہاں وہ ماحول کو متاثر بھی کرتا ہے۔ اقبال اس عہد میں پیدا ہوئے جسے انیسویں صدی کے وسط کی فکری اور سیاسی بغاوت نے جنم دیا۔ اقبال کی ساری شاعری پر اس فکری اور سیاسی بغاوت کی چھاپ موجود ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اقبال

کی چھاپ بھی اس ماحول پر پوری تابانی کے ساتھ نظر آ رہی ہے۔ اقبال نے ہر صحت مند روایت کا دامن مضبوطی سے تھاما لیکن تقلید کو اپنا ایمان نہیں بنایا :

اگر تقلید بودے شیوہ خوب

پیہم رہ اجداد رفتے پیام مشرق

اقبال کا کلام بیک وقت ایک روایت پرست اور روایت سے باغی شاعر کا کلام ہے۔ اسلام کے متعلق فلسفیان اسلام نے جو موٹنگانیاں کی ہیں اقبال نے انہیں چرنا راہ بھی بنایا اور ساتھ ہی اس امر کا اعتراف بھی کیا کہ میری زندگی کا زیادہ تر حصہ یورپی فلسفے کے مطالعے میں گزرا ہے اور اس فلسفے کی روشنی میں میں نے اسلام کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اپنی ٹمر کے آخری حصے میں وہ دو کتابیں لکھنے کا ارادہ کر رہے تھے : ایک تو انگریزی میں طویل نظم جس کا نام انہوں نے (The Forgotten Prophet) تجویز کیا تھا اور دوسری کلام الہی کی تفسیر علوم جدید کی روشنی میں۔ اگر بے وقت موت ان کے ارادوں کی راہ میں حائل نہ ہو جاتی تو ظاہر ہے کہ وہ تفسیر کلام الہی کی ان تفسیروں کا محض عکس نہ ہوتی ہو اس وقت ہمارے علم و ادب کے خزانے میں موجود ہیں۔

جگن ناتھ آزاد

## شعراقبال کا ہندوستانی پس منظر

یہ ہندوستانی ادب کی بدقسمتی ہے کہ نقادوں اور سیاست دانوں نے علامہ اقبال کی ہر گہر شخصیت کو مختلف خانوں میں تقسیم کر کے اس حقیقت پر پردہ ڈال دیا ہے جس کی تابانی سے آنے والی نسلوں کے دماغ روشن ہو سکتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس سے نہ صرف ہمارے سماجی اندھیرے بڑی حد تک دور ہو چکے ہوتے بلکہ ان کی جگہ ایک ملک گیر تابانی لے چکی ہوتی اور تمدنی اعتبار سے ہم اس منزل سے کہیں آگے ہوتے جہاں اس وقت ہم موجود ہیں۔

اقبال کی شخصیت ایک جلوہ صد رنگ بلکہ جلوہ ہزار رنگ کا مرقع ہے لیکن کوتاہ بین نگاہوں نے صرف ایک ایک پہلو کو دیکھا اور وہ بھی نامکمل طور پر۔ اگر ایک پہلو پر بھی پورے خلوص اور جامعیت کے ساتھ نظر ڈالی جاتی تو ہندوستان کی تمدنی فضا آج سے بہت مختلف ہوتی۔

اقبال کے ملکی نظریات کے متعلق سب سے بڑی غلط فہمی کی بنیاد صرف یہ ہے کہ اقبال کی شخصیت کا جائزہ لیتے وقت ہمیشہ ہم اپنے خود ساختہ سیاسی پیمانوں سے کام لیتے رہے ہیں۔ بعض حلقوں کی طرف سے اقبال کو کچھ اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ دوسرے حلقوں میں یا اقبال کو ایک غیر ملکی یا غیر وطنی نوعیت کا کام تصور کر دیا گیا ہے حالانکہ اگر معتز ضیہ اقبال کا ذکر اوروں کی زبان سے سننے کے عوض خود

اقبال کے کلام کی جانب رجوع کرتے تو یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح واضح ہو جاتی کہ اس عنصر کی تبدیلیاں، جسے ہم قومی پس منظر کے نام سے منسوب کرتے ہیں، کلامِ اقبال کے صفحات میں قدم قدم پر پکھری ہوئی ہیں اور ۱۸۵۷ء سے لے کر جب کہ ہماری شاعری میں پہلی بار سیاسی شعور کی جھلکیاں نظر آئیں، آج تک شاید ہی کوئی اردو یا فارسی کا ہندوستانی شاعر ایسا نظر آئے جس نے قدیم بھارتی سنسکرتی کو اس احترام کی نگاہ سے دیکھا ہو جس سے علامہ اقبال نے دیکھا ہے اور اس سے اس قدر نہیں حاصل کیا ہو جس قدر اقبال نے کیا ہے۔

ہندوستان اور اس کے تمدن سے وابستگی کا مطلب جو حضرات محض بیکار قسم کی نعرہ بازی سمجھتے ہیں یا اس کے معنی یہ سمجھتے ہیں کہ ہم آگے کی جانب قدم بڑھانے کے عوض پیچھے کوچنا شروع کر دیں یا ہندوستانی تمدن کا شور مچا کر ہم اپنے ملک کی اس خوبصورتی کو ختم کر دیں جو گلہائے رنگ رنگ کی صورت میں ہمارے وطن عزیز کے چمنستان میں نظر آرہی ہے تو مجھے اندیشہ ہے کہ ایسے حضرات کو کلامِ اقبال میں ہندوستان سے وابستگی کی تصویریں نظر نہ آئیں گی لیکن اگر ہندوستانی تمدن سے مراد عظیم قومی، وطنی اور مذہبی روایات ہیں، وہ فلسفہ ہے جو وید، اپنشد، رشیوں، مینیوں، فقروں اور درویشوں کے اقوال اور سیرۃ کی صورت میں ایک قیمتی ورثے کے طور پر ہم تک پہنچا ہے تو اس قیمتی ورثے سے اقبال کی محبت بلکہ عشق بے پایاں ان معترضین کی آنکھیں کھول دینے کے لیے کافی ہے جو ذکرِ اقبال کو محض ایک ہوا سمجھے ہیں۔

کلامِ اقبال میں ہندوستانی پس منظر کو تلاش کرنے کے لیے دور جانے کی ضرورت نہیں۔ "بانگِ درا" کے دیباچے وغیرہ کے صفحات کے بعد جب پہلے ہی صفحے



پر ہماری نگاہ جاتی ہے تو ”ہمالہ“ کے عنوان سے نظم اس امر کی غمازی کر رہی ہے کہ اگرچہ یہ نظم حاکمات کا ایک دلکش نمونہ پیش کرتی ہے لیکن دراصل شاعر نے اس کے ساتھ جو مقصد وابستہ کیا ہے وہ ہندوستان کے اس دور تمدن سے دلہستگی کے سوا اور کچھ نہیں جو ہزاروں برس پہلے دنیا کے پردہ تہذیب پر ایک تجلی بن کر جل گیا تھا۔ اقبال ہمالہ کے اس دور کی صرف داستان ہی نہیں سننا چاہتے جب ہمالہ کا دامن مسکن آباؤں انسان بنا بلکہ یہ آرزو بھی بیتابانہ ان کی زبان پر آگئی ہے کہ :

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

یہ علامتِ اقبال کی ۱۹۱۰ء کی نظم ہے۔ قریب قریب یہیں سے شاعر مشرق کی

شاعری کی ابتدا ہو رہی ہے۔

اسی کتاب ”بانگِ درا“ میں نواشعار کی ایک نظم نظر آتی ہے ”صدائے درد“

یہ دراصل پچیس اشعار کی نظم ہے جس کے آخری سولہ اشعار ”بانگِ درا“ میں شامل اشاعت نہیں ہیں ان سولہ میں سے چند اشعار بغیر تمہید و تبصرہ کے آپ کی خدمت میں پیش کروں گا :

پارے چل مجھ کو پھر اے کشتی موجِ انک

اب نہیں بھاتی یہاں کے بوستان کی بہک

ہاں سلامِ آخری اے مولدِ گوتم تجھے

اب فضا تیری نظر آتی نہیں حرمِ مجھے

الوداع اے مدفنِ بھویری اعجاز دم

رخصت اے آرام گاہِ شکرِ جادو رقم

الوداع، اے سیرگاہِ شیخ شیرازہ، الوداع  
اے دیارِ بامیکِ نکتہ پر داز الوداع

الوداع اے سرزمینِ نائک شیریں زباں  
رخصت اے آرام گاہِ چشمی عیسیٰ نشاں

اب اس کا سبب بھی اقبال ہی کے الفاظ میں سنیے :

رمزِ الفت سے مرے اہلِ وطن غافل ہوئے  
کارزارِ عرصہ ہستی کے ناقابل ہوئے

اپنی اہلیت سے ناواقف ہیں، کیا انساں ہیں یہ  
غیر اپنوں کو سمجھتے ہیں، عجب ناداں ہیں یہ

جس کا اک مدت سے دھڑکا تھا وہ دن آنے کو ہے  
صفوحہ ہستی سے اپنا نام مٹ جانے کو ہے

دل خریں ہے جاں زمینِ رنج بے اندازہ ہے  
آہ اک دفتر تھا اپنا، وہ بھی بے شیرازہ ہے

امتیازِ قومِ ملت پر مٹے جاتے ہیں یہ  
اور اس الجھی ہوئی گتھی کو الجھاتے ہیں یہ

ہم نے یہ مانا کہ مذہب جان ہے انسان کی  
کچھ اسی کے دم سے قائم شان ہے انسان کی

روح کا جو بن نکھرتا ہے اسی تدبیر کے  
”آدمی سونے کا بن جاتا ہے اس اکیر سے“

رنگِ ذمیتِ مگر اس سے بدل سکتا نہیں  
خونِ آباؤیِ رگِ تن سے نکل سکتا نہیں

وصلِ مجربِ ازل کی ہیں یہ تدبیریں سبھی

اک بیاضِ نظمِ ہستی کی ہیں تفسیریں سبھی

ایک ہی مے سے اگر ہر چشمِ دل مخمور ہے

یہ عداوت کیوں ہماری بزم کا دستور ہے؟

اس کے فوراً بعد ہی ”بانگِ درا“ میں جو نظم ہے اس کا عنوان ہے ”آفتاب“ ترجمہ

گائتری۔ اس نظم کے ذکر سے یہ دکھانا مقصود نہیں کہ اقبال نے گائتری منتر کا اردو

نظم میں ترجمہ کیا ہے۔ یہ تو سامنے کی بات ہے۔ یہاں میں زیادہ اہم ذکر اس نثر کا

سمجھتا ہوں جو اقبال نے اس نظم کی تمہید کے طور پر لکھی۔ آج چونکہ یہ نثر پارہ اقبال کی

تصانیف سے مفقود ہے اس لیے اسے مکمل صورت میں درج ذیل کیا جاتا ہے۔

مذکورہ نظم مع شذرہ تمہیدی ”مخزن“ میں شایع ہوئی تھی۔ ملاحظہ فرمائیے:

## آفتاب

(۱۹۰۲ء)

### شذرہ تمہیدی

ذیل کے اشعار رگ وید کی ایک نہایت قدیم اور مشہور دعا کا ترجمہ

ہیں جس کو گائتری کہتے ہیں۔ یہ دعا اعتراضِ عبودیت کی صورت میں

گویا ان تاثرات کا اظہار ہے جنہوں نے نظامِ عالم کے حیرت ناک

مظاہر کے مشاہدہ سے اول اول انسان ضعیف البیان کے دل میں  
 ہجوم کیا ہوگا۔ اس قسم کی قدیم تحریروں کا مطالعہ علمِ مل و نخل کے عالموں  
 کے لیے انتہا درجہ کا ضروری ہے کیونکہ ان سے انسان کے روحانی نمو  
 کی ابتدائی مراحل کا پتا چلتا ہے۔ یہی وہ دعا ہے جو چاروں دینوں  
 میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے اور جس کو بہمن اس قدر مقدس سمجھتا ہے  
 کہ بے طہارت اور کسی کے سامنے اس کو پڑھتا تک نہیں۔ جو لوگ  
 مُتَّقِیْنَ السَّعۃِ شَرْقِیۃِ کی تصانیف سے واقف ہیں ان کو معلوم ہے کہ ہر وہ  
 ہونس مرحوم کو اس دعا کے معلوم کرنے میں کس قدر تکلیف اور محنت برداشت  
 کرنی پڑی تھی۔ مغربی زبانوں میں اس کے بہت سے ترجمے کیے گئے  
 ہیں لیکن سچی یہ ہے کہ زبان سنسکرت کی نحوی پیچیدگیوں کی وجہ سے  
 السَّعۃِ حال میں وضاحت کے ساتھ اس کا مفہوم ادا کرنا نہایت مشکل  
 ہے۔ اس مقام پر یہ ظاہر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اصل سنسکرت  
 میں لفظ ”سوتر“ استعمال کیا گیا ہے جس کے لیے اردو لفظ نہ مل سکتے  
 کے باعث ہم نے لفظ ”آفتاب“ رکھا ہے۔ لیکن اصل میں اس لفظ  
 سے مراد اس آفتاب کی ہے جو فوق المحسوسات ہے اور جس سے یہ  
 مادی آفتاب کسبِ ضیا کرتا ہے۔ اکثر قدیم قوموں نے نیز صوفیاء نے  
 اللہ تعالیٰ کی ہستی کو نور سے تعبیر کیا ہے۔ قرآن شریف میں آیا ہے۔

”اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ“ اور شیخ محی الدین ابن عربی فرماتے ہیں:  
 ”اللہ تعالیٰ ایک نور ہے جس سے تمام چیزیں نظر آتی ہیں، لیکن وہ خود نظر

نہیں آتا۔ علیٰ بن القیاس افلاطون الہی کے مصری پیروں اور ایران کے قدیم انبیاء کا بھی یہی مذہب تھا۔ ترجمہ کی مشکلات سے ہر شخص واقف ہے لیکن اس خاص صورت میں دقت اور بھی بڑھ گئی ہے کیونکہ اصل الفاظ کی آواز کی موسیقیت، اور وہ طائرت آمیز اثر جو ان کے پڑھنے سے دل پر ہوتا ہے، اردو زبان میں منتقل نہیں ہو سکتا۔ گائیتری کے مصنف نے ملک الشعراء ثنی سن کی طرح اپنے اشعار میں ایسے الفاظ استعمال کیے ہیں جن میں حروف علت و صحیح کی قدرتی ترتیب سے ایک ایسی لطیف موسیقیت پیدا ہو جاتی ہے جس کا غیر زبان میں منتقل کرنا ناممکنات میں سے ہے۔ اس مجبوری کی وجہ سے میں نے اپنے ترجمے کی بنیاد اس سوکت (گفتارِ زیبا) پر رکھی ہے جس کو سوریا زاین اپنشد میں گائیتری مذکور کی شرح کے طور پر لکھا گیا ہے۔ ترجمہ کرنے کو تو میں نے کر دیا ہے مگر مجھے اندیشہ ہے کہ سنسکرت دان اصحاب اس پر وہی رائے قائم کریں گے جو چیپ مین نے پوپ کا ترجمہ ہو مڑھ کر قائم کی تھی: ”یعنی شعر تو خاصے ہیں لیکن یہ گائیتری نہیں ہے۔“

اس نظم میں ایک مصرع ہے:

زائیدگان نور کا ہے تاجدار نو

زائیدگان نور کی تشریح کرتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں:

زائیدگان یعنی دیوتا۔ سنسکرت میں لفظ دیوتا کے معنی زائیدہ نو

کے ہیں یعنی ایسی ہستی جس کی پیدائش نور سے ہوئی ہو۔ اس سے معلوم

ہوتا ہے کہ قدیم ہندو دیوتاؤں کو دیگر مخلوقات کی طرح مخلوق تصور کرتے تھے اذلی نہیں سمجھتے تھے۔ غالباً ان کا مفہوم وہی ہوگا جس کو ہم لفظ فرشتہ سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ فرشتوں کا وجود بھی نوری تسلیم کیا گیا ہے اگرچہ ان کو مخلوق مانا گیا ہے۔ پس ہندو مذہب کو شرک کا مجرم گردانا میرے نزدیک صحیح معلوم نہیں ہوتا۔

اسی زمانے کی ایک یادگار نظم ”تصویر درد“ کے عنوان سے ہے۔ اس طویل نظم کے اکثر اشعار آج بھی اہل ذوق حضرات کی زبان پر ہیں جن میں اقبال واضح طور پر اہل وطن سے کہتے ہیں کہ تمیز ملت و آئیں تے قوموں کو اجاڑ دیا ہے۔ اب وقت ہے کہ تمیز ملت و آئیں کو ترک کر کے مرے اہل وطن کچھ فکر و وطن کی طرف متوجہ ہوں۔ ”یرگزشت آدم“ میں بھی آپ نے ہندوستان کو فراموش نہیں کیا ہے، جس کے متعلق آدم کی زبان سے یہ کہلویا گیا ہے کہ میں نے ہندوستان میں آکر سرور ربانی سنا یا۔

اسی ورق گردانی کے دوران میں ایک ایسی نظم ہمارے سامنے آتی ہے جہاں۔ اگر کلام اقبال کا ہندوستانی پس منظر بڑی حد تک بحث و مباحثہ کا موضوع بن جانا ہے۔ یہ نظم ہے ”تزانہ ہندی“۔ اس نظم کا جب بھی اور جہاں بھی ذکر ہوتا ہے پرتاران کلام اقبال یہ فرمانا شروع کر دیتے ہیں کہ یہ تو علامہ اقبال کا ۱۹۰۸ء سے پہلے کا کلام ہے جب کہ وہ وطن پرستی کے غلط نظریے کے قائل تھے۔ بعد میں جب وہ یورپ گئے تو ان کے نظریے میں ایک تبدیلی رونما ہوئی اور ان کی شاعری نظریہ وطن کی حلقہ بندیوں سے آزاد ہو کر اسلامی عقاید کی وسیع فضا میں سحر آفرینیاں کرنے لگی اور نظریں ملکی نہیں بلکہ ملی نقطہ نگاہ سے کہی جاتے لگیں، وغیرہ وغیرہ۔ یہی نقاد اسی

سانس میں علامہ اقبال کے سر پہ سہرا باندھنے کی کوشش بھی فرماتے ہیں کہ انہوں نے پاکستان کا تصور پیش کیا، گویا پاکستان کا تصور پیش کرتے ہی ملکی اور ملی نظریات کا تضاد ختم ہو گیا:

بسوخت عقل ز حیرت کہ این چه الوبغی است

کسی مفکر شاعر کے کلام کا مطالعہ اور اس کا انتقاد جب سطحی صورت اختیار کرنا ہے تو اس قسم کی غلط روی کے لیے اکثر راستے کھل جاتے ہیں۔ اقبال اور کلام اقبال کے ساتھ بھی یہی ظلم ہوا ہے۔ اسی نظم میں، جسے دور نظریہ و طبیعت یا ”آیام کفر“ کی یاد قرار دے کر گردن زنی قرار دیا جاتا ہے، ایک شعر ایسا بھی ہے جو اسلامی دل کی خصوصی تڑپ کا شاہد ہے:

اے آبِ رد و گنگا، وہ دن ہیں یاد تجھ کو!

اترا ترے کنارے جب کارواں ہمارا

نہیں کہا جاسکتا کہ معتزین اس شعر کے ساتھ کیا معنی وابستہ کرتے ہیں۔

اقبال ۱۹۰۵ء میں یورپ تشریف لے گئے۔ وہاں تین برس کے دوران قیام

میں انہوں نے دو باتیں دیکھیں: ایک تو یہ کہ یورپی ممالک اپنی اپنی ہوس اقتدار میں

ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہو رہے تھے۔ دوسرا یہ کہ اہل یورپ، جن میں برطانیہ

پیش پیش تھا، ایشیا اور بالخصوص مسلم ممالک کے ساتھ ناگفتنی سلوک کر رہے تھے۔

ایک مسلم ملک کو دوسرے مسلم ممالک کے خلاف صفت آرا کرنے کے بہانے ڈھونڈ

جا رہے تھے۔ یورپ ان تمام ممالک کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر کے ان پر اپنا شکنجہ

مضبوط سے مضبوط تر کیے جا رہا تھا۔ انگریز کے ان کارناموں کا نتیجہ یہ نکلا تھا کہ

سلطنتِ ترکی جس کے ہوا رکھی یورپ کے سینے کو اپنی جولا نگاہ بنایا کرتے تھے، اب اپنی حفاظت کے قابل بھی نہیں تھے۔ اس کا نام یورپ کا مرد بیمار پڑ چکا تھا۔ وہی ترکی جسے ایک زمانے میں اپنی بحری طاقت پر ناز تھا ۱۹۱۱ء میں یہاں تک پہنچ چکا تھا کہ جب انگریزوں نے طرابلس پر حملہ کیا تو یہ سلطنت اسے بچانے کے لیے نوح روانہ کر سکی کیونکہ اس کے پاس کوئی جنگی جہاز نہ تھا۔ علماء کی یہ کیفیت تھی کہ انہوں نے قرآن حکیم کا ترجمہ ممنوع قرار دے دیا تھا۔ ان روشن خیال علماء کی نظر میں قرآن اس لیے نازل نہیں ہوا تھا کہ اس کے طالب و معانی سے آگاہی حاصل کی جائے۔ ایران براعظم سے روس اور برطانیہ کے زیر اثر تھا۔ دہری لوکیت، ملاؤں کی پیشوائیت اور معاشی بد حالی نے ملک کا کچھ مر نکال دیا تھا۔ افغانستان کو یورپ نے تقلید، جہالت اور رسوم پرستی کے پھندے میں اس طرح ڈال دیا تھا کہ اس کے دام سے نکلنے کی کوئی صورت ہی نہ تھی۔ مصر پر انگریزوں کا اقتدار باقاعدہ تسلط کی صورت اختیار کر رہا تھا۔ سوڈان پر انگریز قابض ہو چکا تھا اور لارڈ کچز مہدی سوڈانی کی قبر کھود کر ان کی ہڈیاں شارع عام پر نذر آتش کر چکا تھا۔ الجیریا اور ٹیونس فرانس کے زیر نگیں تھے۔ مراکش کے ہاکموں سے آزادی کی عنان نکلنے والی تھی۔ مجمع الجزائر کے مسلمان ممالک ڈنچ کے پنجہ آہنی میں اس طرح گرفتار تھے کہ زندگی کے آثار کہیں ڈھونڈے سے نہیں ملتے تھے۔ اس صورت حال کا جب اقبال کے درد مند دل نے مطالعہ کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ جب تک ان ممالک میں اتحاد نہیں ہوتا ان کے یورپ کی غلامی سے نکلنے کی کوئی صورت نہیں، اور اتحاد کے لیے یہ ضروری تھا کہ ان بکھرے دانوں کو ایک روحانی رشتے میں پرو دیا جاتا۔ ظاہر ہے کہ ان ممالک کے لیے یہ روحانی رشتہ اسلام کے ہمگیر تصور



کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا تھا۔ اسلامی برادری کا یہی وہ نظریہ ہے جسے نقادانِ اقبال نے یہ لباس پہنا دیا کہ یورپ سے واپسی پر وہ وطنیت کے خلاف ہو گئے اور اس کی جگہ انہوں نے اسلام کے ہمہ گیر نظریے کو دی حالانکہ اسلام کا ہمہ گیر نظریہ اس نظم میں بھی موجود ہے جسے اسلام کے ہمہ گیر نظریے کے خلاف قرار دیا جاتا ہے۔

” ہندوستانی بچوں کا قومی گیت “ بھی اسی دور کی نظم ہے۔ اس نظم میں گورونانک دیو وحدت کا گیت گاتے ہیں اور حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ پیغامِ حق سنانے ہیں۔ یہ نظم اس سرزمین کے متعلق ہے جہاں سے دنیا نے وحدت کی لے سنی تھی اور سرورِ کائنات رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کو ٹھنڈی ہوا آئی تھی۔ اب ہیرت یہ ہے کہ اس نظم کو ہم کفر کہیں یا اسلام؟

سوامی رام تیرتھ ہندوؤں کے ایک مذہبی رہنما تھے۔ ویدانت یعنی وحدۃ الوجود ان کا عقیدہ تھا۔ اسلامی وحدۃ الوجود نہیں جس میں کائنات کو منظرِ ذاتِ خداوندی قرار دیا گیا تھا بلکہ وہ وحدۃ الوجود جس کی ابتداء ہندوستان میں ٹری شکر اچا نے کی اور جس کے مطابق کائنات کو مایا کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ سوامی رام تیرتھ نے گنگا میں سادھی لگائی تھی۔ اقبال یہاں ویدانت کے نظریے کو چند اشعار میں اس طرح بیان کرتے ہیں جیسے کوزے میں سمندر کو بند کر دیا ہو:

ہم بغل دریا سے ہے اے فطرۃ بیاب تو

پہلے گوہر تھا بنا اب گوہرِ نایاب تو

نفی ہستی اک کرشمہ ہے دل آگاہ کا

لا کے دریا میں نہاں موتی ہے اللہ کا

وطنیت کے جس سیاسی تصور پر اقبال نے ضربِ کاری لگائی ہے اس کے متعلق اقبال نے فرماتے ہیں کہ اس سے اقوامِ جہاں میں رقابت پیدا ہوتی ہے۔ اس کا مقصد تجارت پر قبضہ کرنا ہوتا ہے۔ سیاست کو یہ صداقت سے خالی کر دیتا ہے اس سے کمزور کا گھر غارت ہو جاتا ہے اور مخلوق خدا اس سے تقسیم ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ وہ عیوب ہیں جو وطنیت کا لازمی جزو نہیں ہیں۔ ضروری نہیں کہ سیاست ہمیشہ صداقت سے خالی ہو۔ ہر دور میں مختلف سیاست دانوں کی سیاست ایک دوسرے سے الگ اور مختلف رہی ہے۔ غالباً اس حقیقت کو دہرانے کی ضرورت نہیں کہ جمال الدین افغانی اور مہاتما گاندھی کی سیاست عصرِ حاضر کے مغربی سیاست دانوں کی سیاست سے بہت مختلف ہے۔ جس سیاست میں مذکورہ خرابیاں ہوں اس سے سمجھوتے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ اقبال بھی اپنی نظم ”وطنیت“ میں وطن کے اس سیاسی تصور کے خلاف آواز بلند کرتے ہیں جو ان تمام عیوب سے آلودہ ہے ورنہ جہاں تک وطنیت کے صحیح تصور کا سوال ہے اقبال نے جہاں بقولِ نادرین وطنیت کے مقابلے میں اسلامی ہمہ گیریت کا نظریہ پیش کرنے سے قبل ہندوستان کو سارے جہاں سے اچھا قرار دیا وہاں وطنیت کے نظریے کی ”مخالفت“ کے بعد بھگوان رام چندر کے متعلق جو نظم کہی اس میں ہم ہند کو آسمان سے بھی اونچا کہا اور اس کی شام کو زمانے میں صبح سے زیادہ روشن قرار دیا۔

مولانا حسین احمد مدنی سے وطنیت کے مسئلہ پر علامہ اقبال کی بحث کب ہوئی؟

غالباً یہ ان کے انتقال سے دو چار برس پہلے ہی کی بات ہے۔ اس میں آپ فرماتے ہیں: ”ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں کیونکہ ہم سب کرۂ ارض کے اس حصے میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے.... ہر انسان فطری طور پر اپنی جنم بھومی سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے۔ وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے جس کی پرورش کے لیے اثرات کی کچھ ضرورت نہیں“ چنانچہ ہمارے سیاسی رہنما جب ملک کی آزادی کے لیے گرفتار ہوئے اور انہوں نے قید و بند اور صعوبتوں کی زندگی کو خوش آمدید کہا تو اقبال فکری انداز سے اس جدوجہد میں شریک ہوئے اور جہانما گاندھی، حکیم اجمل خاں اور موتی لال نہرو کی گرفتاری پر انہوں نے کہا:

ہر کسی کی تربیت کرتی نہیں فطرت مگر  
کم ہیں وہ طاڑ کہ ہیں دام و قفس سے بہرہ مند  
”شہپر زاغ و زغن در بند قید و صید نیست  
ایں سعادت قسمت شہباز و شاہیں کردہ اند“

اسی طرح سے جلیانوالہ باغ میں جب برطانوی سامراج نے اپنی بربریت کا مظاہرہ کیا تو اقبال نے دو اشعار میں شہیدوں کو جو تراج عقیدت ادا کیا وہ کئی نظموں اور کئی مقالات پر بھاری ہے۔ یہ اشعار اقبال کے مطبوعہ کلام میں شامل نہیں ہیں۔ میں یہاں درج کرتا ہوں:

ہرزائرجمن سے یہ کہتی ہے خاکِ باغ  
غافل نہ رہ جہان میں گردوں کی چال سے

سینچا گیا ہے خونِ شہیداں سے اس کا تخم  
تو آنسوؤں کا بخل نہ کر اس نہال سے

”پیامِ مشرق“ صرف کشمیر اور غنی کاشمیری کے ذکر ہی سے لبریز نہیں بلکہ ہندوستان کی غلامی پر اشرارِ اقبال کو ان ممتاز شخصیتوں میں لے آتے ہیں جنہوں نے ہندوستان کو بندِ غلامی سے چھڑانے کے لیے عملی جدوجہد میں حصہ لیا۔

اقبال کا کلام اول سے آخر تک بہ آوازِ بلند یہ کہہ رہا ہے کہ میرے مصنف کے نظریات کو سمجھنے کے لیے اس ذرت نگاہی سے کام نہیں لیا گیا ہے جس کا یہ مستحق تھا۔ اقبال نے وطنیت کو کبھی اسلام کی ضد قرار نہیں دیا بلکہ وطنیت کے اس سیاسی اقتدار کو اسلام کی ضد قرار دیا ہے جس سے ہمارے دل میں مذکورہ خرابیوں کے لیے راستہ کھلتا ہے۔ یہ وہی مکروہ سیاسی تصور ہے جس سے مخلوق خدا غلط طریقے سے بٹ جاتی ہے اور قومیتِ اسلام کی بڑکھتی ہے۔

وطن کے سیاسی تصور سے علامہ اقبال یہ مراد لیتے ہیں کہ اسے ایک آخری سیاسی نصب العین تصور کیا جائے۔ اگر وطن کے تصور کے ساتھ ساتھ یہ بدعت والسنہ نہ ہو تو تصورِ وطن کے تصورِ اسلام سے ٹک کر کھانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال سید جمال الدین افغانی کے نظریات سے پوری طرح متفق تھے اور سید جمال الدین افغانی کی تحریکِ اتحادِ اسلامی کوئی مخفی تحریک نہیں تھی۔ اس میں بانی تحریک نے جو نظریہ پیش کیا تھا اس کا مقصد یہ تھا کہ ہر اسلامی ملک پہلے اپنی اپنی جگہ آزاد ہو اور پھر یہ تمام ممالک ایک نظام میں منسلک ہو جائیں۔ جمال الدین افغانی اس حقیقت سے آشنا تھے کہ وطنیت کا تصور پیدا کیے بغیر آزادیِ وطن کا حصول ایک

ناممکن امر ہے اور اگر اقبال وطن کے انسانی تصور کو معیوب سمجھتے تو خوشحال خاں خشک کا نام اس احترام سے نہ لیتے جس احترام سے آپ نے "بالِ جبریل" میں شیخو کے اس شاعر کا ذکر کیا ہے۔ آپ نے خوشحال خاں خشک کو پشتو زبان کا ایک مشہور وطن دوست شاعر کہا ہے "جس نے افغانستان کو مغلوں سے آزاد کرانے کے لیے سرحد کے افغانی قبائل کی ایک جمعیت قائم کی"

اقبال کے الفاظ میں خوشحال خاں خشک نے اپنے پیروؤں کو یوں وصیت کی ہے :

قبائل ہوں ملت کی وحدت میں گم  
 کہ ہوں نام افغانیوں کا بلند  
 محبت مجھے ان جوانوں سے ہے  
 ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کند  
 مغل سے کسی طرح کمتر نہیں  
 کہستاں کا یہ بچہ ارجمند  
 کہوں تجھ سے اے ہمنشین دل کی بات  
 وہ مدفن ہے خوشحالی خاں کو پسند  
 اڑا کر نہ لائے جہاں بادِ کوہ  
 مغل شہسواروں کی گردِ سمت

بالِ جبریل

اس کے ساتھ ہی "تاری کا خواب" ملاحظہ ہو :  
 یکایک بل گئی خاکِ سمرقند  
 اٹھا تیمور کی تربت سے اک نور

شفق آمیز بھتی اس کی سفیدی  
صدا آئی کہ ” میں ہوں روح تیمور  
اگر محصور ہیں مردانِ تانار  
نہیں اللہ کی تقدیر محصور  
تقاضا زندگی کا کیا ہی ہے  
کہ تورانی ہو تورانی سے مہجور“

وطنیت کا یہی صالح اور انسانی تصور تھا جس کے اقبال شعوری اور غیر شعوری  
طور پر قایل رہے۔

” بندگی نامہ“ بہ ظاہر اگرچہ محض غلامی کے خلاف ایک مثنوی ہے لیکن دراصل  
اس مثنوی میں اولین مخاطب اقبال کے اپنے ہم وطن ہی ہیں۔ یہی سبب ہے کہ  
اس مثنوی میں تمام اشارے اور تلمیحات ہندوستانی ہی ہیں۔ مثلاً ”قطب الدین ایک“،  
”شیر شاہ سوری“، ”تاج محل“ وغیرہ۔ اقبال کے نزدیک سرف یہی نہیں کہ غلامی میں  
دل کی موت واقع ہو جاتی ہے اور روح جسم کے لیے بوجھ بن جاتی ہے بلکہ غلاموں  
کے فنونِ لطیفہ، موسیقی، مصوری اور فنِ تعمیر میں بھی آثارِ مرگ پیدا ہو جاتے ہیں۔  
مردانِ آزاد کے فنِ تعمیر کا ذکر کرتے ہوئے اقبال مخاطب سے کہتے ہیں کہ قصبہ مہرولی  
میں قطب الدین ایک کی بنائی ہوئی مسجدِ قوت الاسلام کو دیکھو اور شیر شاہ سوری  
کی اس مسجد کا نظارہ کر جو ہمالیوں کے مغبرے میں ہے۔ یہ وہ مسجدیں ہیں جن کی  
مضبوطی، شان و شوکت اور عظمت سے ان کے بنائے والوں کی شان و شوکت  
کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ یہ وہ مسجدیں ہیں جن کا محض نظارہ تجھے پختہ تر بنا سکتا ہے

اور تجھے بالکل ہی ایک دوسرے جہان میں لے جا سکتا ہے۔ آزاد مردوں نے ہمتِ مردانہ اور طبعِ بلند کے دو نعل ان پتھروں سے ہویدا کیے ہیں۔ مجھ سے نہ پوچھ کہ یہ کن لوگوں کی سجدہ گاہیں ہیں۔ جان کی روداد تن کیا بتا سکتا ہے۔ میں تو اپنے آپ سے بھی پوشیدہ ہوں۔ میں ان سجدہ گاہوں کے بارے میں کیا بتا سکتا ہوں۔ میں نے توفراتِ زندگی سے پانی بھی نہیں پیا۔ پختگی تو یقیناً پختہ سے حاصل ہوتی ہے۔ میری تو شاخِ یقین بے نم ہی ہے۔ میں تو ایسا محسوس کرتا ہوں کہ میں ان مجدوں میں نماز پڑھنے کے قابل بھی نہیں ہوں۔ اسے مخاطب ایک نظر چاندنی میں تاج محل کو بھی دیکھ لے:

سر مرث ز آبِ رواں گردندہ تر  
 یک دم آنجا از ابد پایندہ تر  
 عشقِ مرداں ہر خود را گفتہ است  
 سنگ را بانوکِ مژگانِ سفتہ است  
 عشقِ مرداں پاک و رنگیں چوں بہشت  
 می کشاید نغمہ با از سنگ و خشت  
 عشقِ مرداں نقدِ خواباں را عیار  
 حسن را ہم پردہ در ہم پردہ دار  
 ہمتِ اداں سوئے گردوں گزشت  
 از جہان چند و چون بیرون گزشت  
 ز انکہ در گفتن نیاید آنچہ دید  
 از ضمیر خود نقابے بر کشید

”جاوید نامہ“ صرف اقبال ہی کا شاہکار نہیں ہے بلکہ ساری فارسی شاعری میں ایک شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔ جب یہ کتاب شایع ہوئی تھی تو حضرت علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم نے فرمایا تھا کہ اس وقت تک فارسی ادب کی چار کتابوں کو بقائے نام حاصل تھی اب ان کی تعداد پانچ ہو گئی ہے اور وہ چار کتابیں ہیں: شاہنامہ فردوسی، دیوان حافظ، مثنوی مولانا روم اور گلستانِ سعدی۔

جاوید نامے میں حضرت اقبال بازندہ رودرومی کی رہنمائی میں مختلف افلاک کا اور پھر آں سوئے افلاک کا سفر کرتے ہیں۔ اس سفر کے دوران میں وہ سب سے پہلے فلکِ قمر پر پہنچتے ہیں۔ جس باب میں زندہ رود نے فلکِ قمر کے سفر کا حال بیان کیا ہے اس کا عنوان علامہ اقبال نے یہ قائم کیا ہے:

عارفِ ہندی کہ بریکے از غار ہائے قمر خلوت گرفتہ و اہل ہند

اورا ”جہاں دوست“ می گویند۔

اب اس سفر کی تفصیل بیان کرنے اور اس کے متعلق بات چیت کرنے سے پیشتر میں ایک عام غلطی کی جانب، جس کے اکثر نقادان و شارحین اقبال مڑکب ہوئے ہیں، سامعین کی توجہ دلانا چاہتا ہوں۔ ”جہاں دوست“ کا لغت کی رو سے ترجمہ کرتے ہوئے عام طور پر اس کے معنی ”شوامتر“ لکھ دیے گئے ہیں لیکن علامہ کے اشعار میں ”جہاں دوست“ کی جو وضاحت کی گئی ہے اس سے یہ راز کھلتا ہے کہ ”جہاں دوست“ شوامتر نہیں بلکہ شوچی مہاراج ہیں اور چونکہ شوچی کی متعدد صفات میں جہاں دوستی بھی ایک

(۱) یہ سفر اس انداز کا سفر ہے جو دانتے نے اپنی محبوبہ بیٹریس کی جستجو کے لیے ورجل کی

رہنمائی میں کیا ہے۔ جہاں دانتے کا سفر ختم ہوتا ہے وہاں سے اقبال کا سفر شروع ہوتا ہے۔



صفت ہے اس لیے موقع اور محل کی مناسبت سے علامہ نے انہیں جہاں دوست کہا ہے۔

در اصل شوچی مہاراج کو اقبال نے ہندوستانی فلسفے کی تجسیم کے روپ میں دیکھا ہے

اقبال اس حقیقت سے خالی الذہن نہیں کہ ان کے اجداد برہمن تھے۔ اس کا اظہار انہوں

نے اپنی نظم و نثر میں اکثر کیا ہے اور چونکہ وہ کشمیری برہمن تھے اس لیے اقبال کا شوچی

کو ہندوستانی فلسفے کی تجسیم کی صورت میں دیکھنا بعید از قیاس نہیں۔ ان قرآن کے پیش

نظر اگر شوچی کو اقبال نے ”جہاں دوست“ کہا ہے تو اس سے ہمارے لیے یہ

رستہ ہرگز نہیں کھلتا کہ ہم ”جہاں دوست“ کا لفظی ترجمہ کر کے اُسے ”دشوامتر“ لکھ

دیں اور مندرجہ ذیل اشعار کے سیاق و سباق کو نظر انداز کر دیں جن میں علامہ کہتے ہیں:

زیرِ نخلے عارفِ ہندی نژاد      دیدہ ہا از سُرْمہ اش روشن سواد

موتے بر سر بستہ و عریاں بدن      گرد او مارے سفیدے حلقہ زن

یہ ”مارے سفیدے حلقہ زن“ اس بات کی غمازی کر رہا ہے کہ مذکورہ شخصیت

دشوامتر نہیں ہیں بلکہ پارہی کے شوہر شوچی مہاراج ہیں۔ نیز شوچی مہاراج کے بارے

میں ہندو دیو مالا کی اس روایت کو بھی پیش نظر رکھنا لازمی ہے جو یہ کہتی ہے کہ شوچی

مہاراج کے ماتھے میں چاند ہے۔ یہی سبب ہے کہ علامہ اقبال کی ملاقات شوچی

مہاراج سے فلکِ قمر پر ہوتی ہے۔

خیر یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا۔ مجھے صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ شوچی مہاراج

کا بطور ایک روحانی اور فلسفی رہنا کے علامہ اقبال کی نظر میں کیا مقام ہے اور اس

فلسفے کے باریک نکات کو، جسے ہندوستانی فلسفہ یا ہندو فلسفہ کہا جاتا ہے، اقبال

نے شوچی کی زبان سے بیان کر کے کس طرح سے فارسی شعر و ادب میں زندہ جاوید کر

دیا ہے۔ یہ وہ سعادت ہے جو اقبال کے علاوہ اور کسی ہندوستانی شاعر کو نصیب

نہیں ہوئی اور بھارتی سنسکرت کے تحفظ اور نشر و اشاعت کا دعویٰ کرنے والے تو شاید اس مقام کے قریب ہی کبھی نہ پہنچے ہوں گے۔ اس سفر کی ابتدا یوں ہوتی ہے: فلکِ قمر پر حیب اقبال پہنچتے ہیں تو ایک نئی قسم کی دنیا دیکھتے ہیں۔ فلکِ قمر ان کے الفاظ میں ایک عجیب فرسودہ عالم ہے جس میں رنگ ہے نہ صورت۔ نہ وہاں نشانِ زندگی ہے نہ آثارِ موت۔ یہاں پہنچ کر اقبال پر ایک حیرت کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے اور وہی یہ کہہ کر ان کی رہنمائی کرتے ہیں کہ جہاں میں تمہیں لے جانا چاہتا ہوں وہاں چلو اور چند لمحوں کے لیے اس حقیقت کے سوا ہر چیز سے بیگانہ ہو جاؤ۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

من چوکوراں دست بردوشِ رفیق  
 پانہادم اندر آں غبارِ عمیق  
 ماہ را از ظلمش دل داغ داغ  
 اندر و خورشید محتاجِ چراغ!  
 وہم و شبک بر من شبخوں ریختند  
 عقل و ہوشم را بدار آویختند

یہ تو ہے کیفیت اس وقت کی جب پیرِ رومی اور مریدِ ہندی غار میں داخل ہوتے ہیں لیکن ہوں ہی شوجی کے قریب پہنچتے ہیں تو معاملہ اس کے بالکل برعکس ہو جاتا ہے:

تاناگد را جلوہ ہا شد بے حجاب  
 صبح روشن بے طلوعِ آفتاب!  
 در ہوائے او چو مے ذوقِ سرور  
 سایہ از نقبیلِ خاکش عینِ نور

نے زمینتس را سپہر لاجورد  
 نے کنارش از شفقتبا سُرخ و زرد  
 نور در بندِ ظلام آسجا نبود  
 ذودِ گردِ صبح و شام آسجا نبود  
 زیرِ نخلے عارفِ ہندی نژاد  
 دیدہ ہا از سُرماش روشن سواد  
 موئے برہر بستہ و عربیاں بدن  
 گردِ اومارے سفیدے حلقہ زن  
 آدمی از آب و گل بالا ترے  
 عالم از دیرِ خیالشس پیکرے!  
 وقتِ اورا گردکشِ ایام نے  
 کارِ او با چرخِ نیلی فام نے

یہاں تک پہنچ کر شوچی جباراج کے لیے اقبال کا احترام یہ انداز اختیار کرنا  
 ہے کہ نہ وہ خود شوچی سے بات کرتے ہیں نہ اپنے آپ کو ان کا مخاطب بناتے ہیں  
 بلکہ شاہاں بہ شاہاں می دہند کے مصداق شوچی کو رومی کا مخاطب بنا کر یہ کہتے ہیں:

گفت با رومی کہ ہمراہ تو کیست؟  
 در نگاہش آرزوئے زندگیست!

اس نظم کے ساتھ ہم جوں جوں آگے بڑھتے ہیں اقبال کی حسبِ الوطنی روشن سے  
 روشن تر ہوتی چلی جاتی ہے۔ اقبال کی تصانیف کا مطالعہ اس حقیقت کو واضح

کرتا ہے کہ رسول اللہ کی ذاتِ اقدس کے بعد اقبال نے جس انسان کی عظمت کو تسلیم کیا ہے وہ روحی ہیں۔ آئیے ذرا اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر اس نظم کے باقی اشعار دیکھیں۔

شوچی کے اس سوال کے جواب میں کہ ”ہمراہ تو کیست؟“ روحی اقبال کے بارے میں کہتے ہیں:

مردے اندر جستجو آوارہ  
ثابتے با فطرتِ سیارہ  
پنختہ تر کارکش زخامی ہائے او  
من شہیدِ ناتمامی ہائے او  
ہر زمان از شوق می نالد پوناں  
می کشد او را فراق و ہم وصال  
من ندانم چیست در آب و گلش  
من ندانم از مقام و منزلش

مقصد اس ساری گفتار سے روحی کا اس قدر ہے کہ یہ یعنی اقبال اپنی مشکلات لے کر آپ کے سامنے آیا ہے، اس کی مشکلات حل کیجیے۔ اب شوچی پہلے تو روحی سے پوچھتے ہیں:

عالم از رنگ است و بے رنگی است حق

چیست عالم؟ چیست آدم؟ چیست حق؟

اس سوال کا تسلی بخش جواب پاکر شوچی روحی کو یہ سزہ دیتے ہیں کہ مشرق میں

ایک نئی صبح طلوع ہونے والی ہے اور میں نے اس کے آثار دیکھ لیے ہیں۔ اس کے بعد وہ تھوڑی دیر خاموش رہ کر اقبال سے مخاطب ہوتے ہیں اور بقول اقبال:

پیر بندی اند کے دم در کشید  
باز در من دید و بے تابانہ دید  
گفت: مرگ عقل؟ گفتم: ترک فکر  
گفت: مرگ قلب؟ گفتم: ترک ذکر  
گفت: تن؟ گفتم: زاد از گردہ  
گفت: جاں؟ گفتم: کہ رمز لا الہ  
گفت: آدم؟ گفتم: از اسرار اوست  
گفت: عالم؟ گفتم: او خود و بردست  
گفت: این علم و ہنر؟ گفتم: کہ پوست  
گفت: حجت چیست؟ گفتم: روی دوست  
گفت: دین عامیاں؟ گفتم: شنید  
گفت: دین عارفان؟ گفتم: کہ دید  
از کلام لذت جانش فرود  
نکنہ ہائے دل نشیں بر من کشود

اور اس کے بعد شوجی حکمت و معرفت کے وہ نکتے اقبال پر فاش کرتے ہیں جنہیں ہندوستانی فلسفے کا پتھر کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً:

کافر بیدار دل پیشِ صنم  
 بہ ز دیندارے کہ نخت اندرِ حرم  
 اس ایک شعر سے تو یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال "کافر" اور "دیندار"  
 کے الفاظ سے کیا مراد لیتے ہیں۔

جب شہوئی لونکنے نائن کر کے خاموش ہو جاتے ہیں تو اقبال کہتے ہیں:

مردِ عارف گفتگورا در بہ بست  
 مستِ خود گردید و از عالم گست  
 ذوق و شوقِ اورا ز دستِ اور بود  
 در وجود آمد ز نیرنگِ شہود  
 با حضور کش ذرہ یا مانندِ طور  
 بے حضورِ او نہ نور و نہ ظہور

اسی طرح وادیِ یرغمد میں کہ فرشتے اُسے وادیِ طواسین کہتے ہیں، طاسینِ مسیح  
 اور طاسینِ محمدؐ کے ساتھ طاسینِ گوتم بھی موجود ہے اور قدیم ہندوستانی روحانیت  
 کے اس باب کو بھی اقبال نے اپنے کلام کا جزو بنانا ضروری خیال کیا ہے جس میں  
 گوتم بدھ رفاصلہ عشوہ فروش سے کہتے ہیں:

دانشِ مغربیاں، فلسفہٴ مشرقیہ  
 ہمہ بت خانہ و در طوفِ بتاں چیزے نیست  
 از خود اندیش و ازیں بادیہ ترساں گزر  
 کہ تو ہستی و وجودِ دو جہاں چیزے نیست

بگوز از غیب کہ این وہم و گمان چیزے نیست  
 در جہاں بودن و درستن ز جہاں چیزے هست  
 آن ہیشتے کہ خدائے تو بخشد ہمہ بیج  
 تا جزائے عمل تست جنناں چیزے هست

اسی طرح سے اقبال رومی کی رہنمائی میں ایک آسمان سے دوسرے آسمان کا رخ کرتے ہیں اور فلکِ قمر کے بعد فلکِ عطارد، فلکِ زہرہ، فلکِ مریخ، فلکِ مشتری سے ہوتے ہوئے فلکِ زحل تک پہنچتے ہیں۔ فلکِ زحل کے چند اشعار میں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اقبال سرزمینِ ہند کے ساتھ کتنی بے پایاں محبت رکھتے ہیں۔ اس باب میں ان ارواح کا ذکر ہے جنہوں نے ہندوستان کے ساتھ غداری کی تھی اور جنہیں دوزخ نے بھی قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ فلکِ زحل کو:

منزلِ ارواحِ بے یوم النشور  
 دوزخ از اتراقِ شاں آمد نفور

کہہ کر جعفر و صادق کا ذکر کرتے ہیں:

جعفر از بنگال و صادق از دکن  
 ننگِ آدم، ننگِ دیں، ننگِ وطن!  
 ناقبول و ناامید و نامراد  
 ملتے از کارِ شاں اندر فساد  
 ملتے کو بندِ ہر ملت کشاد  
 ملک و دینش از مقامِ خود فاد

مئی ندانی خطہ ہندوستان  
آن عزیزِ فاطمہ صاحبہ  
خطہ ہر جلوہ اشس گیتی نروڑ  
در میان خاک و خون غلطہ ہنور  
در گلشنِ تخمِ غلامی را کہ کشت  
ایں ہمہ کردارِ آن ارواحِ زشت

اب مکافاتِ عمل کا وقت آتا ہے۔ خدا جانے بھروسہ صادق کی روحوں کے  
ساتھ دراصل کیا سلوک ہوا ہوگا لیکن اقبال نے انہیں ہندوستان سے غداری کرنے  
کی بوسزادی ہے اس کے تصور سے روح کانپ جاتی ہے۔

آنچہ دیدم می نگنجد در بیابان  
تن ز سہمش بے خبر گرد زجاں  
من چہ دیدم ؟ قلزمے دیدم زخون  
قلزمے ، طوفانِ برون ، طوفانِ درون  
در ہوا ماراں چو در قلزم نہنگ  
کچھ شب گوں ، بال و پر سیاب نگ  
موجہا درندہ مانند پلنگ  
از نہیبش مردہ بر ساحل نہنگ  
بحرِ ساحل را اماں یک دم ندا  
ہر زماں کہ پارہ در خون فتاد



موجِ فوں با موجِ فوں اندر ستین  
در میانش زور ستے در آنت و خین  
اندران زورق دو مرد زرد رو ستے  
زرد رو، عریاں بدن، آشفتنہ ستے

یہاں روح ہندوستان نمودار ہوتی ہے اور بقولِ اقبال اس کے ماننے پر ایک کبھی فنا نہ ہونے والا اور جگمگا رہا ہے۔ اس کی آنکھوں میں فلسفے اور روئے نیت کا ایک لازوال سرور موجود ہے۔ اس کا لباس بادلوں کے زیادہ سبک ہے جن کا تار و پود گلاب کی پتیوں کے رگ و ریشے سے تیار کیا گیا ہے۔ ان تمام خوبیوں کے باوجود اس روح کے نصیب میں غلامی ہے اور اس کے ہونٹوں پر آہ و فغاں جاری ہے۔ روحِ اقبال سے کہتے ہیں کہ دیکھ یہ روح ہند ہے۔ اس کی فنا کے سنسنے والوں کے کیلچے ٹھنک رہے ہیں۔ روح ہندوستان اپنی فنا کے دوران میں کہتی ہے کہ ہندوستان میں اب روحانیت کی روشنی بچ رہی ہے اور اہل ہند اپنے ناموس سے خود بے خبر ہو رہے ہیں۔ نہ جانے ہندوستان کی رات کب سویرے میں تبدیل ہو۔ جعفر مرچکا ہے لیکن اس کی روح ابھی تک زندہ ہے۔ یہ ناپاک روح جب ایک بدن سے نکلتی ہے تو دوسرے بدن میں اپنا نشیمن بنا لیتی ہے۔ جعفر کسی لباس میں ہو وہ ملت کش ہے۔ ایسے شخص کی روح سے بلکہ اس دور کے تمام جعفروں سے خدا کی پناہ۔

جعفر و صادق کو زرد رو، عریاں بدن، آشفتنہ موخون کے دریا میں چھوڑنے کے بعد اقبال بڑی تفصیل سے بیان کرتے ہیں کہ ان دونوں پر کیا گزر رہی ہے۔

ایک روح فریاد کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ ہمیں نہ عدم نے سہارا دیا نہ وجود نے۔ اس بود و نبود کی بے مہری سے فریاد ہے۔ ہم درد و کرب کے مارے ہوئے جہان شرق و غرب سے ہو کر دوزخ کے دروازے پر پہنچے کہ شاید یہی ہمیں سنبھال لے لیکن اس نے اپنی ایک چنگاری بھی ہمارے لیے۔ جعفر و صادق کے لیے۔ وقف نہ کی اور ہمارے سروں پر راکھ کی ایک مٹھی بھی نہ بھینکی بلکہ دوزخ نے کہا کہ میرے لیے دوسرا خس و خاشاک بہت ہے۔ ان کافروں سے میرا شعلہ پاک ہی رہے تو بہتر ہے۔ اس کے بعد ہم نو آسمانوں کے اس طرف مرگ ناگہاں کے پاس گئے۔ مرگ ناگہاں نے اس روح سے یہ کہا کہ روح میرے رازوں میں سے ایک راز ہے۔ روح کی حفاظت اور تن کا ہدم میرا کام ہے۔ روح بد بختوں کے برابر بھی اہمیت نہیں رکھتی۔ اگر تو میرے پاس اس لیے آئی ہے کہ تجھ سے ہدم ہاں طلب کرے تو یہاں سے دور ہو جا۔ موت سے یہ کام نہیں ہو سکتا اور غدار کی روح مرنے کے بعد بھی تسکین نہیں پاسکتی۔ اب وہی روح دوران فریاد میں کچھ اس طرح خطاب کرتی ہے کہ اسے ہم صن معافی کا ایک شاہکار قرار دے سکتے ہیں :

اے ہواٹے تند ! اے دریاٹے خوں !

اے زمیں ! اے آسمان نیلگوں !

اے نجوم ! اے ماہتاب ! اے آفتاب !

اے قلم ! اے لوح محفوظ ! اے کتاب !

اے بتان ایض ! اے لردان غرب !

اے جہانے در بغل بے حرب و ضرب !

ایں جہاں بے ابتدا، بے انتہاست!  
بندۂ غدار را مولا کجا سست؛

فلک زل کے بعد افلاک کا سفر ختم ہو جاتا ہے اور آں سوئے افلاک کا سفر شروع ہوتا ہے۔ اس سفر میں برہمنی کے فلسفی نیٹیشے، حضرت سید علی ہمدانی اور "ملا طاہر غنی کشمیری کے بعد ان دو مسافروں کی ملاقات ہندوستان کے مشہور شاعر بھرتزی ہری سے ہوتی ہے۔ وہی بھرتزی ہری جس کے اس شعر سے اقبال نے اپنے مجموعہ "بال جبرئیل" کی ابتدا کی ہے:

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے پیرے کا جگر

مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر

تو بھرتزی ہری کو دیکھ کر رومی اقبال سے کہتے ہیں:

آں نوا پردانِ ہندی را نگر

شبہم از فیضِ نگاہِ اد گہر

نکتہ آراے کہ نامش برتری است

فطرتِ او یوں صحابِ آذری است

از چین بجز غنچہ نور کس نہ چید

نغمہ تو سوئے ما اورا کسید

باد شاہے بانوائے ارجمند

ہم بہ فقیر اندر مقامِ او بلند

نقشِ خوبی بندد از فکرِ شگرت  
یک بہاں معنی نہاں اندر دوترف  
کارگاہِ زندگی را محرم است  
او جم است و شعر او جامِ جم است!

بھرتزی ہری کی یہ تعریف و توصیف محض رسمی نہیں۔ اس کے نقطہٴ خروج سے، جو ابھی آخری شعر میں آ رہا ہے، اقبال کا خلوص اور اس کی عقیدت بخوبی اپنا جلوہ دکھا رہی ہے۔ ہمارے مشرق میں اور غالباً دنیا کے ہر حصے میں اہل علم و ادب اور اہل ہنر کا احترام ہم کھڑے ہو کر کرتے ہیں۔ جب بھرتزی ہری اقبال اور رومی کو نظر آتے ہیں تو صرف اقبال ہی اس کے احترام کے طور پر کھڑے نہیں ہو جاتے بلکہ ان کے پیرو مرشد بھی تعظیماً استنادہ ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

ما بہ تعظیم ہنر برد خاستنیم  
باز بادے صحبتے آراستنیم

یہاں بھی ہندوستان کے قدیم تمدن اور فلسفے کے لیے اقبال کا خلوص اور احترام اسی بلندی پر نظر آتا ہے جس پر شوچی سے ملاقات کرتے وقت نظر آیا تھا۔ زندہ رود بھرتزی ہری سے کہتے ہیں:

اے کہ گفتی نکتہ ہائے دلنواز  
مشرق از گفتار تو دانائے راز!  
شعر را سوز از کجا آید بگوئے  
از خودی یا از خدا آید بگوئے!

اقبال پر یہ نکتہ فاشس کرنے کے بعد بھرتی ہری شعر کا مقام بتاتے ہوئے کہتے ہیں :

بادو بیٹے در بہانِ سنگ و تخت

می توں بُردن دل از سورِ بہشت

اقبال ہندوستان کی حالت بیان کرتے ہیں :

ہندیاں را دیدہ ام در بیچ و تاب

سرخِ وقت است گوئی بے حجاب

اس کے جواب میں بھرتی ہری اقبال کو وہ پیغام دیتے ہیں جسے گیتا کی تعلیم کا پچوڑ کہا جا سکتا ہے۔ گیتا کی تعلیم فارسی شاعری میں غالباً صرف دو بار مشتعل ہوئی ہے۔ ایک تو فیضی کے ذریعے سے کہ انہوں نے شہنشاہ اکبر کے کہنے سے گیتا کا فارسی میں ترجمہ کیا، دوسرے اقبال کی اس نظم میں جو بھرتی ہری کی زبان سے کہلوائی گئی ہے اور بھرتی ہری کے اشعار کا لفظی ترجمہ ہے۔ ملاحظہ ہو :

ایں خدایان تنک مایہ ز سنگ اندوزِ تخت

بہترے ہست کہ دوراست ز دیروزِ تخت

سجدہ بے ذوقِ عملِ خشک بجائے نہ رسد

زندگانی ہمہ کردارِ چہ زیبا و چہ ز تخت

فاش گویم بتو سرفے کہ نداند ہمہ کس

اسے خوش آں بندہ کہ بلوچِ دل اورا بنو تخت

ایں جہانے کہ تو بینی اثر یزدان نیست  
 پیر خداز نست و ہم آں رشتہ کہ پردوک تو رشت  
 پیش آئین مکافات عمل سجدہ گزار  
 زانکہ خیزوز عمل دوزخ و اعراف و بہشت

بھرتی ہری سے ملاقات کے بعد پیر رومی اور مرید ہندی کا رخ سلاطین مرقی  
 کی جانب حرکت کرتے ہیں اور یہ سلاطین ہیں نادر شاہ ابدالی اور ٹیپو سلطان ٹیپو سلطان  
 اقبال سے ہندوستان کے بارے میں سوال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس ملک یعنی  
 ہندوستان کا حال سنا جس کی خس و خاشاک کے سامنے ہندوستان بھی بیچ ہیں۔ جس  
 کی مسجدوں میں بنگامے ختم ہو چکے ہیں اور جس کے مندروں میں آگ بجھ چکی ہے۔ جس  
 کے غم میں ہمارا دل خون ہوا ہے اور جس کی یاد کو ہم اپنے سینے سے لگائے بیٹھے  
 ہیں۔ ہمارے غم سے اس محبت کا اندازہ کر جو ہندوستان کی خاک سے ہیں ہے۔  
 انہوں اس محبوب پر جس نے اپنے چاہنے والے کو نہ پہچانا۔

اقبال جواب میں کہتے ہیں کہ اس وقت صورت حال یہ ہے کہ ہندوستانی فرنگی  
 حکومت سے بیزار ہو چکے ہیں۔ نرنگستان کے جادو کا ان پر اثر نہیں ہو سکتا۔ غیروں کا  
 بنایا ہوا آئین ہندوستان کی روح کے لیے ایک بوجھ بنا ہوا ہے، تو وہ آئین  
 آسمان ہی سے کیوں نہ اتر ہو۔ یہ مکالمہ اول سے آخر تک اتنا دردناک ہے کہ  
 اسے پڑھنے کے لیے پتھر کا کلیجہ چاہیے۔ اقبال نے ہندوستان کی آزادی کے لیے  
 جیلوں کا رخ نہیں کیا لیکن اس کے قلمی جہاد سے انکار کرنا حقیقت سے ایک بہت  
 بڑی روگردانی کرنا ہے۔ ٹیپو سلطان اقبال سے پوچھتے ہیں :

زارِ شہر و دیارم بودہ  
 پستم خود را بر مزارم سودہ  
 اے شناسائے حدودِ کائنات  
 در دکن دیدی ز آثارِ حیات

اقبال کہتے ہیں :

تخم اشکے ریختم اندر دکن  
 لالہ ماروید ز خاکِ آں چمن  
 رودِ کاویری مدام اندر سفر  
 دیدہ ام در جانِ او شوئے دگر

سلطان شہید یعنی ٹیپو سلطان اس کے جواب میں اقبال سے فرماتے ہیں کہ اس سوز و گداز کی قسم، جو تیرے کلام میں ہے، میرا چھوٹا سا پیغام کاویری ندی تک پہنچا دے۔ کاویری ندی بھی زندہ رود ہے تو بھی زندہ رود ہے۔ تو یہ پیغام کاویری تک پہنچائے گا تو گویا نغمے میں نغمہ شامل ہو جائے گا۔ اور یہ پیغام، کہ سلطان شہید نے کاویری ندی کو دیا، دراصل، اقبال نے جیسا کہا ہے، حیات اور موت اور شہادت کے موضوعات پر حرفِ آخر کا حکم رکھتا ہے۔ یہ مختصر سا پیغام اس اعتراض کا بھی مسکت جواب ہے کہ اقبال کا کلام دجلہ و فرات کے ذکر سے بھرا پڑا ہے اور اس میں ہندوستان کے دریاؤں وغیرہ کا ذکر موجود نہیں۔ ہاں تو ٹیپو سلطان کاویری کو

اے سراخوشتر ز بیخون و فرات  
 اے دکن را آبِ تو آبِ حیات

کہہ کر پیغام دیتے ہوئے سرنگاپٹم کا اور پھر ان معرکوں کا ذکر کرتے ہیں جن سے ٹیپو سلطان کی زندگی عبارت ہے۔ ان معرکوں کے ذکر کے بعد وہ بتاتے ہیں کہ زندگی تسلیم و رضا سے محکم ہوتی ہے۔ موت نیرنگ اور طلسم اور سمیا کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ سچائی کا بندہ ایک شیر ہے اور موت محض ایک ہرن ہے۔ موت تو اس کے سینکڑوں مقاموں میں سے ایک مقام ہے۔ مکمل انسان تو موت پر یوں گزرتا ہے جیسے شاہین چڑیا پورا اور غلام ہمیشہ موت کے خوف سے مرتا رہتا ہے۔ موت کے خوف کی وجہ سے اس پر زندگی حرام ہو جاتی ہے۔ بندہ آزاد کی تو نشان ہی اور ہے۔ موت اسے ایک نئی زندگی بخشتی ہے۔ اسے اپنا ڈر رہتا ہے۔ موت کا ڈر نہیں اور آزاد لوگوں کی موت ایک لمحے سے زیادہ وقت نہیں رکھتی۔ یہ تمام اشارے موت و حیات کے بارے میں اس مقام پر جمع کرنے سے علامہ اقبال کا مقصد یہ ہے کہ ہندوستانی عوام نے انگریزی حکومت کے خلاف آزادی کی بوجہ و جہد شروع کر رکھی ہے اس میں ان کے حوصلوں کو بلند کیا جائے۔ اس قسم کے اشارات اس موقع پر بھی موجود ہیں جب کہ غنی کا شمیری اقبال کو ملکیت کے خلاف جنگ پر آمادہ کرتے ہیں اور کھلے الفاظ میں نہرو خاندان کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

آں برہمن زادگانِ زندہ دل  
 لارہ احرار و نئے شاں خجل  
 تیز بین و پختہ کار و سخت کوش  
 از نگاہِ شاں فرنگ اندر فروٹ  
 اصل شاں از خاک دامنگیر ماست  
 مطلع ہیں اختران کشمیر ماست



اس قسم کی مثالیں صرف ”جاوید نامہ“ ہی میں موجود نہیں بلکہ بعد کی تصنیفات میں بھی جا بجا نظر آتی ہیں۔ ”پس چہ باید کرد اسے اقوام شرق“ ۱۹۳۷ء میں شایع ہوئی۔ اس میں آپ نے افتراقِ ہندیاں پر جو آنسو بہائے ہیں وہ ہندوستان کے فارسی ادب میں موقی بن کر چمک رہے ہیں۔ مثنوی ”اسرارِ رموز“ کا ذکر اس مقالے میں ذرا پہلے ہونا چاہیے تھا۔ اس کتاب میں اس معنی کی تشریح کرتے ہوئے کہ روایاتِ مخصوصہ ملیہ کا دامن تھا مننے ہی سے حیاتِ ملیہ میں تسلسل پیدا ہو سکتا ہے آپ نے مثال کسی دریا اور کسی کوہسار کی نہیں دی بلکہ گنگا اور ہمالہ کی مثال دی ہے۔ گنگا اور ہمالہ کا مکالمہ اس سلسلے میں ایک توجہ طلب نظم ہے جس میں گنگا کے بارے میں اقبال نے اس قدیم عقیدے کو بھی نظم کیا ہے کہ گنگا شوجی کی بٹاؤں سے نکل ہے۔

”ضربِ کلیم“ علامہ اقبال کے انتقال سے صرف چند برس پہلے منظرِ عام پر آئی تھی۔ مختلف تاریخوں کا ذکر کرنے کے سے اس غیر صحیح خیال کی تردید بھی مقصود ہے کہ سفرِ یورپ کے بعد اقبال کا ہندوستان اور وطنیت کے بارے میں نظریہ اس حد تک تبدیل ہو گیا تھا کہ وہ ہندوستان کو اپنا وطن بھی تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اس کتاب کی جس نظم کی طرف میں آپ کی توجہ دلانا چاہتا ہوں وہ ہے ”شعاعِ اُمید“۔ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی طرف سے کسی قسم کے تبصرے کے بغیر اس ساری نظم کو، جو ایک مینجائڈ شعر کی حیثیت رکھتی ہے، یہاں درج کر دیا جائے تاکہ ہندوستان کے بارے میں اقبال کے آخری نقوش میں سے ایک نقشِ پوری طرح سے ناظرین کے سامنے آسکے :

سوچ نے دیا اپنی شعاعوں کو یہ پیغام  
دنیا ہے عجب چیز، کبھی صبح کبھی شام

مدت سے تم آوارہ ہو پہنائے فضا میں  
بڑھتی ہی چلی جاتی ہے بے مہر ہی ایام  
نے ریت کے ذروں پہ چمکنے میں ہے رات  
نے مثل صبا طوفِ گل و لالہ میں آرام  
پھر میرے تجلی کردہ دل میں سما جاؤ  
پھوڑو چمنستان و بیابان و در و بام

آفاق کے ہر گوشے سے اٹھتی ہیں شعاعیں  
بچھڑے ہوئے نورِ شید سے ہوتی ہیں ہم آنسوئیں  
اک شور ہے مغرب میں، اُجالا نہیں ممکن  
افرنگ مشینوں کے دھویں سے ہے یہ لپوش  
مشرق نہیں گولڈنٹِ نظارہ سے محروم  
لیکن صفتِ عالمِ لاہوت ہے خاموش  
پھر ہم کو اسی سینہ روشن میں چھپالے  
اسے مہرِ جہاں تاب نہ کر ہم کو فراموش

اک شوخ کرن، شوخ مثالِ نگہِ سُر  
آرام سے فارغ صفتِ جوہرِ سیلاب  
بولی کہ مجھے رخصتِ تنویر عطا ہو  
جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اک ذرہ جہاں تاب

پھوڑوں کی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو  
 جب تک نہ اٹھیں تو اس کے مردانِ گراں خواب  
 خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز  
 اقبال کے انکوں سے یہی خاک ہے میراب  
 چشمِ مردِ پروں ہے اسی خاک سے روشن  
 یہ خاک کہ ہے جس کا خرف ریزہ درِ ناب  
 اس خاک سے اٹھے ہیں وہ خواصِ معافی  
 جن کے لیے ہر بجزرِ پُراشوب ہے پایاب  
 جس ساز کے نغموں سے ترارت تھی دلوں میں  
 محفل کا وہی ساز ہے بیگازِ مضراب  
 بُت خانے کے دروازے پہ سوتا ہے برہن  
 تقدیر کو روتا ہے مسلمان تہِ محراب  
 مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے ہند کر  
 فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو بھر کر

آرمغانِ حجاز، اقبال کا آخری تحفہ ہے جو اس عظیم شاعر نے انسانیت کو پیش کیا  
 ہے۔ انھوں نے انسانی کا ایک لامتناہی جذبہ اس کتاب کی رباعیات میں جاری و ساری  
 نظر آتا ہے۔ عالم گیر محبت کا یہ جذبہ حبِ وطن کے کیفیتِ سرستی سے کہیں بھی خالی نہیں  
 رہا۔ آرمغانِ حجاز، بھی اس کیفیت سے سرشار ہے۔ ہندوستان کی غلامی نے اقبال  
 کو ہمیشہ پریشان رکھا۔ یہ پریشانی خاطر اس آخری تصنیف میں، جو مستف کے انتقال

کے بعد منظر عام پر آئی، جا بجا نمایاں ہے۔ اقبال نے فرنگی استعمال پر یہاں بھی ضربِ کاری لگانے سے گریز نہیں کیا۔ آپ نے بڑے واضح الفاظ میں اہل وطن کو یہ تلخیتیں کی ہے کہ اب وقت اچکا ہے جب فرنگی بُت کو ہمیشہ کے لیے طاقِ دل سے نیچے گرا دیا جائے:

میر پیشِ فرنگی عابستِ نویش  
ز طاقِ دل فروریز این مضم را

بہ افرنگی بُتاں خود را سپردی  
چہ نامردانہ درُست خانہ مُردی  
خرد بیگانہٗ دل، سینہ بے سوز  
کہ از تاکِ نیاگان مے نخوردی

جہانِ مہسرومہ ز تارِ می دل  
کشادِ ہر گروہ از زارِ می دل  
پیامے وہ زمن بندوستان را  
غلامِ آزاد از بیداریِ دل

## اقبال کے کلام کا صوفیانہ لہجہ

علامہ اقبال کی شاعری میں "فکر و تصوف" کا ارتقاء تلاش کرنے سے قبل تصوف کے متعلق ایک ادھ بات کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

عصر حاضر اپنی مادی ترقیوں کے باعث "تصوف" کے ان گہرے معانی سے قریب قریب نا آشنا ہو چکا ہے جن کی تابانی سے ایک زمانے تک ہندوستان، ایران اور وسط ایشیا کی روح جگمگاتی رہی۔ آج "تصوف" کا وہ سوز ٹھنڈا پڑ چکا ہے جو شعر و ادب کو ابدی برآرت اور روشنی بخشتا رہا اور جس سے دلوں کی دنیا میں مسلسل انقلاب آتے رہے۔ آج لفظ "تصوف" کے لغوی معنی ڈھونڈے جاسکتے ہیں، یہ اس کا تخریج تلاش کیا جاتا ہے، بحثیں کی جاتی ہیں کہ یہ "صفا" سے ہے یا "صف" سے یا "صوف" سے جسے پہننے والا شاید ابتدا میں صوفی کہلاتا تھا حالانکہ ہم اگر فلاسفی و بیان سے گزر جائیں اور روحی اور حافظے سے لے کر فکری تک کے کلام کو ایک نظر دیکھ لیں تو شاید "تصوف" کا بحث طلب لفظ اپنی تابانی کے ساتھ ایک کھلی کتاب ہی کر پڑے سامنے آجائے، ورنہ یہاں تک اس جہان معنی کو تشریح و توضیح کا جامہ پہنانے کا تعلق ہے ممکن ہے بحث کرنے والے کسی ایک نتیجے پر نہ پہنچ سکیں کیونکہ روحی کی

دارداتِ قلبی حافظ کی وارداتِ قلبی تو نہیں ہو سکتیں! بنیادی بات تو تصوف کی روح تک پہنچنے کی ہے۔ صوفی کا جذبہ تلاش و جستجو اور اس تلاش میں اس کی کامرانی بشر کے ادراک کی گرفت سے باہر ہیں۔ یہ بات الگ ہے کہ ہم اس نتیجے پر بھی ادراک ہی کی بدولت پہنچتے ہیں۔ حقیقت کی تک پہنچنے اور ہستی مطلق سے وصال کے لیے صوفی لباسِ مجاز برقرار نہیں رکھ سکتا۔ صوفی کا راستہ ایک کٹھن راستہ ہے اور ہمارا ادراک اور احساس اسے پوری طرح سمجھنے سے قاصر ہے۔ قرۃ العین طاہرہ نے اس کیفیتِ فراق کو بڑے سائزہ انداز سے اپنے اشعار میں یوں بیان کیا ہے:

گر بتو افتدم نظر چہرہ بہ چہرہ، رو برو  
 شرح و ہم غم ترانکتہ بہ نکتہ، مو بہ مو  
 از پٹے دیدن رُخت، ہچو صبا افتادہ ام  
 خانہ بخانہ، در بدر، کوچہ بہ کوچہ، کو بہ کو  
 می رود از فراق تو خونِ دل از دو دیدہ ام  
 و جلہ بد جلہ، کیم بہ کیم، چشمہ بہ چشمہ، بو بہ بو  
 مہر ترا دلِ خریں یافتہ بہ فحاشِ جان  
 رشتہ بہ رشتہ، نخ بہ نخ، تار بہ تار، پو بہ پو  
 در دلِ خویشِ طاہرہ گشت و ندید جز ترا  
 صفحہ بہ صفحہ، لا بہ لا، پردہ بہ پردہ، تو بہ تو

طاہرہ ہے کہ فراق و وصال کی یہ کیفیت مجازی فراق و وصال سے مختلف ہے۔ اور چونکہ یہ روحانی تعلق عام ادراک و فہم کی حدود میں نہیں آتا اس لیے تصوف کو ہر قسم

کی مجذوبانہ حرکتوں سے منسوب کیا جاتا ہے اور صوفی کو غیر متوازن اور بے عمل کے خطابات سے نوازا جاتا ہے۔ یہاں اس حقیقت کو فراموش کر دیا جاتا ہے کہ تصوف کا ایک اپنا جہانِ معنی ہے۔ اس جہانِ معنی کو اپنے دنیاوی بیمانے سے نہیں ناپ سکتے مولانا رومؒ، خواجہ حافظؒ، حضرت امیر خسروؒ، خواجہ میر دردؒ، جامیؒ، عطارؒ اور رابندرناٹھ نیگور کے افکارِ عالیہ کی عظمت سے کسے انکار ہے اور یہ سب کچھ متصوفانہ خیالات کا پر تو نہیں تو اور کیا ہے؟ اقبال کا شمار اردو یا فارسی کے صوفی شعراء میں نہیں کیا جاتا لیکن یہ کہنا بھی بہت مشکل ہو گا کہ اقبال تصوف سے اپنا دامن بچا کر نکل گئے ہیں، بلکہ اگر ہم یہ کہیں کہ اقبال کا کلام ایک صوفی شاعر کا کلام نہ ہوتے ہوئے بھی تصوف کی کیفیت اور سرشاری سے لبریز ہے تو غلط نہ ہو گا۔

اقبال کی پہلی تصنیف ”سرارِ خودی“ ۱۹۱۵ء میں شایع ہوئی۔ جب اس کا نیا ایڈیشن ۱۹۲۲ء میں چھپا تو اس کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے ڈاکٹر آرا نے نکلسن نے لکھا کہ اقبال کے دلائل پڑھنے والے کو خایل کر سکیں یا نہ کر سکیں لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ کلامِ اقبال قاری کے دل کو صرف متاثر ہی نہیں کرتا بلکہ اس پر ایک عجیب و غریب کیفیت بھی طاری کر دیتا ہے۔ یہ رائے ڈاکٹر نکلسن نے اس وقت دی تھی جب کہ اقبال کی دوسری زندہ جاوید تصانیف ”پیامِ مشرق“، ”زبورِ عجم“، ”جاویدنامہ“، ”بانگِ درا“ اور ”اسلامی تفکر کی تشکیلِ جدید“ ابھی منظرِ عام پر نہیں آئی تھیں۔ آج دنیا کے علم و ادب اقبال کے فلسفیانہ افکار کی عظمت سے بخوبی واقف ہو چکی ہے۔ اس عظمت کو تسلیم کرانے کے لیے ہمیں کسی بحث میں الجھنے یا دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ ڈاکٹر نکلسن نے جو کچھ کہا اس کا مفہوم صرف اتنا ہی ہے کہ اقبال کا کلام ہمارے

تفکر کی بہ نسبت، ہمارے وجدان کو زیادہ متاثر کرتا ہے اس کے اسباب ظاہر ہیں ایک سبب تو یہ ہے کہ اقبال نے فارسی کے جن شعراء کا کسی نہ کسی حیثیت سے اثر قبول کیا ہے وہ اپنے اپنے انداز سے تصوف کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ ان صوفی شعراء میں رومی، عطار اور سنائی کا نام خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ ان کے مطالعے نے اقبال کے دل میں تصوف کا ایک ٹکڑا ہوا ذوق پیدا کر دیا۔ ڈاکٹر نکسن غالباً اس حقیقت کو فراموش کر گئے کہ اقبال بے شک ایک فلسفی ہی لیکن بنیادی طور پر وہ شاعر تھے۔ انہوں نے خرد اور علم کو بڑی اہمیت دی ہے لیکن وجدان کی اہمیت ان کی نظر میں خرد اور علم سے کہیں زیادہ رہی ہے۔ یہی وجدان جب دل شاعر میں پرورش پاتا ہے تو تصوف کے قریب قریب جا پہنچتا ہے۔ اقبال محض ایک خشک فلسفی نہیں بلکہ ان کا فلسفہ تصوف کے کیفیت میں ڈوبا ہوا ہے۔

مذکورہ مثنوی "امرارِ خودی" کا، جس میں بقول مصنف "خودی کی حقیقت اور استحکام پر بحث کی گئی ہے" تصوف کے موضوع سے بہت گہرا تعلق ہے جسے قدرے تفصیل سے بیان کرنا ضروری ہے کیونکہ اس مثنوی میں اقبال کی شاعری اور تصوف کے باہمی رشتے کا ایک بڑا نازک مقام ہمارے سامنے آتا ہے۔

مثنوی کے پہلے ایڈیشن میں مصنف کے قلم سے ایک دیباچہ شامل تھا جو بعد کے ایڈیشنوں میں نظر نہیں آتا۔ اس دیباچے میں جہاں نفی خودی کے نظریے کی ابتداء اور مسلمانوں میں اس کی اشاعت پر بحث کی گئی ہے وہاں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اس کے کیا نتائج ظہور پذیر ہوئے۔ مسلمان اسلام کی روح سے کس طرح بیگانہ ہو گئے اور یہ بیگانگی انہیں بالآخر کہاں تک لے گئی۔ آخر میں لفظ خودی کی وضاحت موجود



ہے۔ اس دیباچے میں تصوف کا ذکر کرنے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں :

بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت مغرب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلی نہیں ہے کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے، بلکہ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے متعلق دل بستگی نہ ہو۔ سری کرشن کے بعد سری رامانج بھی اسی رستے پر چلے مگر انہوں نے جس عروسِ مہنی کو سری کرشن اور سری رامانج بے نقاب کرنا چاہتے تھے سری شکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر مجبوس کر دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔

مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی گو اس تحریک کے نزدیک انما ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے مگر مسئلہ ان کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ خیال سے شری شکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطہ خیال سے شیخ محمد الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو، جس کے وہ ان تھک مفسر تھے، اسلامی تخیل

کا ایک لائیف ٹک عنصراً بنا دیا۔ اودھ الدین کرمانی اور فخر الدین سرائی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ پودھویں صدی کے تمام علمی شعراء اس رنگ میں نگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ انہوں نے جزو اور کل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ نخیل کی مدد سے طے کر کے ”رگ چراغ“ میں ”خون آفتاب“ کا اور ”شرار سنگ“ میں ”جلوہ طور“ کا بلا واسطہ مشاہدہ کیا۔

مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ وحدۃ الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنی آماجگاہ بنایا اور ان کی تین چہل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تقریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ علمائے قوم میں سب سے پہلے غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ اور علمائے ہند و اعد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صداٹے احتجاج بلند کی مگر افسوس ہے کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں۔ ملائسن فانی کشمیری نے اپنی کتاب ”دستانِ مذاہب“ میں اس حکیم کا تھوڑا سا تذکرہ لکھا ہے جس سے اس کے خیالات کا پورا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ ابن تیمیہ کی زبردست منطلق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطلق کی خشکی شعر کی دل رسانی کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

اس دیا چے کے بعد مثنوی کے پہلے ایڈیشن میں حکیم افلاطون اور خواجہ حافظ شیرازی کا ذکر ہے۔ خواجہ حافظ علیہ الرحمۃ کے متعلق پینتیس اشعار میں سے چند اشعار ”نقل کفر کفر نباشد“ کے مصداق یہاں نقل کیے جاتے ہیں تاکہ اقبال کا نظریہ تصوف سمجھنے میں آسانی پیدا ہو:

ہوشیار از حافظِ صہب گسار  
جامش از زہرِ اہل سرمایہ دار  
دہن ساقی خرقہ پرہیز اور  
مے علاج ہول رستاخیز اور  
نیست غیر از بادہ در بازار اور  
از دو جام آشفقت شد دستار اور  
چوں خراب از بادہ گلگون شود  
مایہ وارِ حشمت تاروں شود  
مفتیِ اقلیم او مینا بدوش  
محتسبِ ممنون پیر مے فروش  
طوف ساغر کرد مثل رنگ مے  
خواست فتویٰ از باب و چنگ و نئے  
آنچنان مست شرابِ بندگی است  
خواجہ و محروم ذوقِ خواجگی است

آن فقیر ملتِ مے خوارگان  
آن امامِ اُمتِ بیچارگان  
گو سفند است و نوا آموخت است  
عشوه و ناز و ادا آموخت است  
ضعف را نام تو انانی دہد  
ساز او اقوام را انوا کند  
حافظِ جادو بیاں شیرازی است  
عرفی آتش زباں شیرازی است  
این سوئے ملکِ خودی مرکبِ جہانڈ  
آن کنارِ آبِ رکنِ آباد ماند  
این ققیلِ ہمتِ مردانہ  
آن ز رزمِ زندگی بیگانہ  
دستِ این گیرد ز انجسمِ خوشہ  
چشمِ آن از اشک دارد توشہ  
بادہ زن با عرفی ہنگامہ خیند  
زندہ از صحبتِ حافظِ گریز  
این فسوں خواں زندگی از ما بلود  
جامِ او شانِ جم از ما بلود

محفلی او در خور ابرار نیست  
سایر او قابل اقرار نیست  
بے نیاز از محفل حافظ گزر  
الحذر از گوسفنداں الحذر

ان اشعار کا شایع ہونا تھا کہ ملک میں علامہ اقبال کے خلاف ایک ہنگامہ برپا ہو گیا۔ خواجہ حافظ کو مشرق میں ایک شاعر اور ساتھ ہی ساتھ ایک روحانی شخصیت کی حیثیت سے بواہمیت حاصل ہے وہ رنگ لائی۔ ہندوستان میں خواجہ صاحب کے مذاہنوں کی کمی نہ اس زمانے میں تھی نہ اب ہے۔ چنانچہ صوفیاء حضرات خواجہ حافظ کے بارے میں علامہ اقبال کے اشعار سے بہت برہم ہوئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اقبال کی مخالفت کا سلسلہ شروع ہو گیا جس میں خواجہ حسن نظامی مرحوم اور پیرزادہ مظفر احمد مصنف مثنوی ”رازِ بخودی“ پیش پیش تھے۔ تم بالائے تم یہ ہوا کہ لسان العصر حضرت اکبر الابدی بھی ان دو حضرات کی تحریروں سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ چنانچہ انہوں نے اس زمانے میں مولانا عبدالماجد دریابادی کو جو خطوط لکھے ان میں اقبال کے خیالات پر شدید الفاظ میں نکتہ چینی کی اور اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا کہ ”حضرت اقبال معلوم نہیں کیوں تصوف کے پیچھے پڑے ہیں؟“ (۶ اگست ۱۹۱۶ء) ”اقبال صاحب کو آج کل تصوف پر حملے کا بڑا شوق ہے۔ لکھتے ہیں: ”عمی فلا نفی نے عالم کو خدا قرار دے رکھا ہے اور یہ بات غلط ہے، خلاف اسلام ہے“ (یکم ستمبر ۱۹۱۶ء) ”اقبال صاحب نے جب سے حافظ شیرازی کو علانیہ برا کہا ہے میری نظر میں کھٹک رہے ہیں۔ ان کی مثنوی ”اسرارِ خودی“ آپ نے دیکھی ہوگی۔ اب ”رموزِ بخودی“ شایع ہوئی ہے

میں نے نہیں دیکھی۔ دل نہیں چاہا۔ (۱۱ جون ۱۹۱۵ء)

اس سے زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ ”رموزِ بخودی“ کی ایک جلد حضرت علامہ نے خود حضرت اکبر کو بھیجی مگر انہوں نے مولانا عبدالماجد دریا بادی کو ایک خط میں لکھا کہ ”اقبال نے ”رموزِ بخودی“ مجھے بھیجی ہے لیکن اس کا مطالعہ کرنے کو دل نہیں چاہا۔“ حضرت اکبر کی اس روش سے علامہ اقبال کو جو پریشانی اور رنج ہوا ہوگا اس کا اندازہ علامہ کے ان خطوط سے ہو سکتا ہے جو انہوں نے حضرت اکبر اور خواجہ حسن نظامی کو لکھے۔ حضرت اکبر الہ آبادی کے نام آپ لکھتے ہیں:

میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے میکشی بڑھ گئی۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ ”اسرارِ خودی“ میں جو لکھا گیا وہ ایک لٹرییری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے مقبول ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا لیکن اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔ خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا، نہ ان کی شخصیت سے، نہ ان کے اشعار میں غے سے مراد وہ غے ہے جو لوگ ہٹلوں میں پیٹتے ہیں بلکہ اس سے وہ حالتِ سکر مراد ہے جو حافظ کے کلام سے پیدا ہوتی ہے۔

میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ کون تصوف میرے نزدیک قابلِ احترام ہے۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ مجھ سے پہلے حضرت علامہ الدولہ سنجائی یہی بات لکھ چکے ہیں۔ حضرت جنید بغدادی لکھ

چکے ہیں۔ میں نے شیخ محمد الدین ابن عربی اور منصور حلاج کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سنجانی اور جنید نے ان بزرگوں کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں۔ ہاں میں نے ان کے عقائد اور خیالات سے بیزاری ضرور ظاہر کی ہے۔

معاف کیجیے۔ مجھے تو آپ کے خطوط سے یہ معلوم ہوا ہے کہ آپ نے مثنوی "اسرارِ خودی" کے وہی اشعار دیکھے ہیں جو حافظ کے متعلق لکھے گئے، باقی اشعار پر شاید نظر نہیں فرمائی۔ کاش آپ ان کے پڑھنے کی فرصت مل جاتی تاکہ آپ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محفوظ رہتے۔ عجمی تصوف سے لڑیچہ میں دلفریبی اور حسن تو پیدا ہوتا ہے لیکن ایسا کہ طبایع کو پست کرنے والا ہے اس کے برعکس اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لڑیچہ پر ہوتا ہے۔

میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لڑیچہ تمام ممالکِ اسلامیہ میں قابلِ اصلاح ہے۔ قنوطی لڑیچہ کبھی دنیا میں زندہ نہیں رہ سکا۔ قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس کے لڑیچہ کا رہ جانی ہونا ضروری ہے۔  
(۱۱ جون ۱۹۱۸ء)

آپ مجھے تناقص کا ملزم گردانتے ہیں۔ یہ بات درست نہیں ہے مگر میری بد نصیبی یہ ہے کہ آپ نے مثنوی "اسرارِ خودی" کو اب تک نہیں پڑھا۔ میں نے گزشتہ خط میں عرض بھی کیا تھا کہ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محترز رہنے کے لیے میری خاطر سے ایک دفعہ پڑھ

لیجیے۔ اگر آپ ایسا کرتے تو یہ اعتراض نہ ہوتا :  
 اں چناں گم شو کہ یکسر سجدہ شو  
 اور مشنوی اسرارِ خودی کے مضامین میں کوئی تناقص نہیں ہے۔ یہ  
 بات تو میں نے پہلے حصے میں اس سے بھی زیادہ واضح طور پر  
 بیان کی ہے :

اند کے اندر سرانے دل نشیں  
 ترک خود کن سوتے حق بھرت گزیں  
 محکم از حق شو سوتے خود گام زن  
 لات و عزائے ہوس را سر شکن  
 ہر کہ در اقلیم لا آباد شد  
 فارغ از بند زن و اولاد شد

میں اس خودی کا حامی ہوں جو سچی بخودی سے پیدا ہوتی ہے،  
 یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ  
 کی طرح مضبوط ہوتی ہے۔

مگر ایک اور بخودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں :

(۱) ایک وہ جو عاشقانہ شاعری کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے۔

یہ اس قسم کے ہے جو افیون و شراب کا نتیجہ ہے۔

(۲) دوسری وہ بخودی ہے جو بعض صوفیہ اسلامیہ اور تمام ہندو

جوگیوں کے نزدیک ذاتِ انسانی کو ذاتِ باری میں فنا کر دینے سے پیدا



ہوتی ہے۔ اور یہ ننا ذاتِ باری میں ہے نہ احکامِ باری میں۔  
 پہلی قسم کی بیخودی تو ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے، مگر دوسری  
 قسم کی بیخودی تمام مذاہب و اخلاق کی بڑے کاٹنے والی ہے۔ میں ان دونوں  
 قسموں کی بیخودی پر معترض ہوں اور بس۔ حقیقی اسلامی بیخودی میرے نزدیک  
 اپنے ذاتی اور شخصی میلانات و رجحانات کو تھپوڑ کر اللہ کے  
 احکام کا پابند ہو جانا ہے۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک فنا ہے البتہ  
 عجمی تصوف فنا کے کچھ اور معنی جانتا ہے جس کا ذکر اوپر کر چکا ہوں۔

اسی سلسلے کا ایک خط خواجہ حسن نظامی کے نام ملاحظہ کیجیے :  
 ”مجھے خوب معلوم ہے کہ آپ کو اسلام اور پیغمبرِ اسلام (صلعم) سے  
 عشق ہے، پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ آپ کو ایک اسلامی حقیقت معلوم  
 ہو جائے اور آپ اس سے انکار کریں۔

بلکہ مجھے ابھی سے یقین ہے کہ بالآخر آپ میرے ساتھ اتفاق کریں  
 گے۔ میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے۔ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف  
 کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا  
 ہے کیونکہ یورپین فلسفہ بحیثیتِ جموں و حدۃ الوجود کی طرف رُخ کرتا  
 ہے مگر قرآن میں تدبیر کرنے اور تاریخِ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے  
 مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے  
 قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی  
 رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔

تصوف، جو مسلمانوں میں پیدا ہوا، اور اس جگہ تصوف سے میری مراد ایرانی تصوف ہے، اس نے ہر قوم کی رہبانیت سے فائدہ اٹھایا ہے اور ہر راہی تسلیم کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی ہے یہاں تک کہ قمر مہلی تحریک کا مقصد بھی بالآخر قیودِ شرعیہ اسلامیہ کو فنا کرنا تھا اور بعض صوفیاء کی نسبت تاریخی شہادت موجود ہے کہ وہ اس تحریک سے تعلق رکھتے تھے۔

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانیؒ نے مکتوبات میں ایک جگہ یہ بحث کی ہے کہ ”گستن“ اچھا ہے یا ”پیوستن“، یعنی فراق اچھا ہے یا وصال۔ میرے نزدیک ”گستن“ عین اسلام ہے اور ”پیوستن“ رہبانیت یا ایرانی (غیر اسلامی) تصوف ہے اور میں اسی غیر اسلامی تصوف کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں۔ گزشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور اس بات کی تاریخی شہادت موجود ہے۔ (۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ء)

اب اس سلسلے کا ایک خط مہاراجہ سرکشن پرشاد، مدارالمہام حیدر آباد کے نام بھی منقول ہے۔ علامہ لکھتے ہیں:

میں نے دو سال کا عرصہ ہوا تصوف کے بعض مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا اور وہ ایک عرصہ سے صوفیائے اسلام میں چلا آتا ہے، کوئی نئی بات نہیں تھی مگر افسوس ہے کہ بعض نادانوں نے میرے مضامین کو (بومثنوی میں لکھے ہیں) تصوف کی دشمنی پر محمول کیا۔ میں نے اپنی پوزیشن محض اس لیے واضح کی کہ خواجہ صاحب (حسن نظامی دہلوی)

نے مثنوی پر اعتراض کیے تھے۔ چونکہ میرا عقیدہ تھا اور ہے کہ اس مثنوی کا پڑھنا اس ملک کے لوگوں کے لیے (خصوصاً مسلمانوں کے لیے) مفید ہے اور اس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔  
(۲۰ جنوری ۱۹۱۸ء)

خطوط کے ان اقتباسات سے یہ حقیقت بخوبی ظاہر ہو سکتی ہے کہ اقبال تصوف کے خلاف نہیں تھے بلکہ اس تصوف کے خلاف تھے جسے انہوں نے غیر اسلامی تصوف سے تعبیر کیا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی تصوف کیا ہے؟ کیونکہ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے اس کے ابتدائی زمانے میں کہیں بھی ”تصوف“ یا ”صوفی“ کی اصطلاحیں نظر نہیں آتی۔ قرآن اور حدیث ”تصوف“ کے لفظ تک سے آشنا نہیں۔ یہ لفظ دوسری صدی ہجری میں عربی زبان میں داخل ہوا اور پھر ویسے بھی تصوف یا ویدانت ایک خاص ہندوستانی نظریہٴ حیات ہے۔ شری راج گوپال اچاریہ نے اپنے رسالے موسوم بہ ”ویدانت“ میں اسے ہندوستان کے تمدن کی بنیاد قرار دیا ہے جو ابرلال نہرو نے ”دریافت ہند“ میں اس کی تشریح یہ کی ہے کہ ”ویدانت“ ویدوں کا انت یعنی انتہا ہے۔ ویدوں کی تعلیم جب شرح و بیان کا لباس پہن کر اپنشدوں کے فلسفے کی صورت میں جلوہ گر ہوئی تو اسے ویدانت کا نام دیا گیا۔ گویا بنیادی طور پر ویدانت یا تصوف فلسفہٴ تو ویدی کا ہوا۔ اور وید کب عالم وجود میں آیا؟ اگر ہم اس بحث کو مذہبی رنگ نہ بھی دیں اور یہ دعویٰ تسلیم نہ بھی کریں کہ وید ابتدائے آفرینش کے ساتھ عالم وجود میں آئے اور محض عصر حاضر کے محققین کی جانب ہی رجوع کریں تو بھی وید

کی عمر چار پانچ ہزار برس سے کیا کم متعین ہو سکے گی!

یہ فلسفہ اپنے صدیوں کے سفر میں نہ جانے کتنے مغسروں کے ہاتھ میں آیا۔ اقبال

اقبال: ”ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات و نظریات کی ایک عجیب طریق سے

آیزس ہوئی ہے۔ اس قوم کے ٹوسگاف حکمانے قوتِ عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق

بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انا کی حیات کا یہ مشہود تسلسلہ جو تمام

آلام و مصائب کی جڑ ہے، عمل سے متعین ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ

کیفیات اور لوازم اس کے گزشتہ طریقِ عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانون

عمل اپنا کام کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ انیسویں صدی کے مشہور

شاعر گوئیٹے کا بیروفا سٹ جب انجیل یوحنا کی پہلی آیت میں لفظ ”کلام“ کی جگہ

لفظ ”عمل“ پڑھنا ہے (ابتداء میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا

تھا) تو حقیقت میں اس کی دقیقہ رس نگاہ اسی نکتے کو دیکھتی ہے جس کو ہندو حکمانے

تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی تربیت بالفاظِ دگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا اور

اس میں شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدت طرازی داد و تحسین کی مستحق ہے

اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام

فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیے سے پیدا ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ جب

انا کا تعین عمل ہے تو انا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترکِ

عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملی دونوں پہلوؤں سے نہایت خطرناک تھا اور اس بات

کا متفقینی تھا کہ کوئی مجدد پیدا ہو جو ترکِ عمل کے اصلی مفہوم کو واضح کرے۔“

یہی وہ ترکِ عمل کا فلسفہ ہے جسے اقبال نے جا بجا غیر اسلامی تصوف کا نام

دیا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ فلسفہ شرعی شکر اچھا یہ ہی نے پیش کیا ہو۔ جب اس نقطہ خیال سے محی الدین ابن عربی اندسی قرآن حکیم کی تفسیر کرتے ہیں تو اقبال اسے ہی غیر اسلامی قرار دیتے ہیں۔ اس تیز میں بندو اور مسلمان کی وہ قید نہیں جو عصرِ نائنہ کے اس ترقی یافتہ دور میں ہم نے اپنے اوپر عاید کر رکھی ہے۔ اقبال کہتے ہیں افظ اسلام اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوا ہے اور اس معنی میں استعمال نہیں ہوا تبھی آج کی سیاست استعمال کر رہی ہے۔ اقبال نے سارے کلام میں اسلام سے مراد امن و سلامتی اور صالح ذوقی تہذیب و عمل کی تلمیحیں ہے اور یہی سبب ہے کہ جہاں آپ نے شرعی شکر، شیخ اکبر اور خواجہ عاقل کے خیالات کو غیر اسلامی کہا ہے وہاں سری کرشن اور رامانج کے افکار کو غیر اسلامی نہیں کہا بلکہ ان افکار کی تائید کی ہے اور انہیں برقرار رکھنے کی تلمیحیں کی ہے اور جیسا کہ اوپر کے ایک اقتباس میں کہا جا چکا ہے کہ انہوں نے اس امر پر افسوس کیا ہے کہ جس عروس کو سری کرشن اور شرعی رامانج سے انتاب کرنا چاہتا تھے شرعی شکر کے منطقی مسلم نے اسے پھر محبوب کر دیا اور شرعی کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔

اسل میں اقبال نے اپنے دور میں اسلام اور مسلمانوں کی حالت پر غور کیا تو اس نتیجے پر پہنچے کہ حقیقتوں سے فرار کی تعلیم نے مسلمانوں کی قوت عمل کو فنا کر دیا ہے اور نتیجہً مسلمانوں کے دین و ادب سے بڑے رہبانی آنا شروع ہو گئی ہے۔ یہ فرار اور گریز کی تعلیم کہاں سے آئی؟ قرآن حکیم تو انسان کو عمل صالح کی تعلیم دیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تعلیم تصوف کے اس بظاہر و نکش لبین باطن خطرناک راستے سے آئی ہے جو ادبیات، فنون لطیفہ اور زندگی کے دوسرے شعبوں پر مسلط

ہو چکا ہے۔ چنانچہ اس زمانے میں وہ اپنے خطوط میں جناب سراج الدین پال کو لکھتے ہیں :

شعراٹے عجم میں بیشتر وہ ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث  
 وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ  
 میلان طبیعت موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصے تک اس کا نشوونما  
 نہ ہونے دیا تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے  
 ظاہر ہوا۔ بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی  
 جس کی بناء وحدۃ الوجود تھی۔ ان شعراء نے نہایت عجیب و غریب اور  
 بظاہر دل فریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور  
 اسلام کی ہر محمودیہ کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ مثلاً: اسلام  
 جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری قرار دیتا ہے تو شعراٹے  
 عجم اس شعار میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں ذیل کی  
 رباعی پیش کرتا ہوں :

غازی زپٹے شہادت اندزنگ پوست  
 غافل کر شہید عشق فاضل ترازاوست  
 در روز قیامت این باو کے ماند  
 این کشتہ دشمن است آن کشتہ دوست

یہ رباعی شاعرانہ اعتبار سے نہایت عمدہ ہے مگر انصاف سے  
 دیکھیے تو جہاد اسلامی کی تردید میں اس سے زیادہ دل فریب اور خوبصورت

طریق اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ شاعر نے کمال یہ کیا ہے کہ جس کو زہر دیا ہے اس کو اس امر کا احساس بھی نہیں ہو سکتا کہ مجھے کسی نے زہر دیا ہے بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ مجھے اب حیات پلایا گیا ہے۔ (۱۰ جولائی ۱۹۱۵ء)

تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زلزلے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا کہ جس قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے، جیسا کہ تاریخی یورپ کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی، تو پھر اس قوم کا نقطہ نگاہ بدل جایا کرتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین اور جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین۔ اس ترک دنیا کے پردے میں ضعیف تو ہیں اپنی سستی اور کاہلی اور اس شکست کو جو ان کو تنازع لبقا میں نصیب ہوتی ہے، چھپایا کرتی ہیں۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھیے۔ ان کے ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔ (۱۹ جولائی ۱۹۱۴ء)

اسی مذکورہ زہر کے تریاق کو اقبال نے اسلامی تصوف سے تعبیر کیا ہے۔ یہی وہ رمز بھتی جو مشنوی "اسرارِ خودی" کی پہلی اشاعت کے وقت لسانِ العصر اکبر آبادی کی نگاہِ دل سے پوشیدہ رہی اور انہوں نے اقبال کو تصوف کا مخالف کہہ کر مشنوی کا مطالعہ کرنا بھی تضرعِ اوقات سمجھا۔ اقبال نے جب یہ شعر کہا تھا تو نہ جانے مشیت کو کیا منظور تھا :

آشنائے من ز من بیگانہ رفت  
از خستام تہی پیمانہ رفت

وردہ بات سامنے کی تھی۔ اقبال نے تصوف میں سے زندہ و پابندہ عناصر چن چن کر اسلام کو واپس لوٹائے۔ اسلامی اور غیر اسلامی تصوف میں ایک واضح لکیر کھینچی اور اسلام اور بنی نوع انسان کی ایک بہت بڑی خدمت انجام دی۔ وردہ اگر اقبال تصوف کے مخالف ہوتے تو رومی کو اپنا پیرو مرشد مانتے؟ شمس تبریز کے اشعار امر بہ خودی کے پہلے ورق کی زینت بناتے اور مثنوی کی ابتدا نظیری کے شعر سے کرتے؟

(۲)

علامہ اقبال کا سفر حیاۃ تصوف پچاس برس کا ایک طویل سفر ہے۔ اس روحانی سفر کی ابتدا اس مقام سے ہوتی ہے جسے تصوف کی اصطلاح میں وحدۃ الوجود کہا جاتا ہے۔ ”وحدۃ الوجود“ کا نظریہ ایک طرح سے بعض نظریات کا رد عمل ہے۔ وہ نظریات ہیں شرک یا کثرت پرستی اور کثرت جو ہر ایک جانب اور مذہب فطرت دوسری جانب۔ شرک یا کثرت پرستی یا انعام پرستی کے نظریے کے مطابق متعدد خداؤں کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے جو فطرت کے متعدد شعبوں کے مالک و نگران تصور کیے جاتے ہیں۔ نظریہ ”وحدۃ الوجود“ ایک خدا کی ہستی کو تسلیم کرتا ہے اور یہیں سے ”ہمداوست“ اور ”ازوست“ کے نظریات چلتے ہیں۔ کثرت جو ہر کا نظریہ دنیا کی بنیادی وحدت کی نشی کرتا ہے اور نفسی اشیاء کے اجتماع کو حقیقت کا نام دیتا ہے۔ ”وحدۃ الوجود“ کثرت افراد و اشیاء کی ”حقیقت“ کی نفی کرتا ہے اور ایک ذات مطلق کا تصور پیش کرتا ہے۔ جہاں کثرت جو ہر وحدت کو کثرت پر قرار دیتا ہے وہاں وحدۃ الوجود کثرت جو ہر کو وحدت کی کھجی میں جلا دیتا ہے۔ دین فطرت کے مطابق خدائی ہستی دنیا نے زمان و مکان سے کہیں آگے سے پناہ خد کو لا محدود اور غیر فانی اور



دنیا کو محدود اور فانی تسلیم کیا گیا ہے۔ وحدۃ الوجود کا تصور دوسری حدود تک پہنچتا ہے، یعنی یہ کہ خدا حدود زمان و مکان سے کہیں باہر نہیں ہے بلکہ جو کچھ ہے خدا ہے، اور خدا ہی سب کچھ ہے۔ اور خدا اور کائنات دونوں لازم و ملزوم ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ خدا ایک حقیقت ہے اور کائنات اس کا ایک غیر حقیقی پرتو۔ کائنات کی اپنی حقیقت نہیں ہے۔ اس کی حقیقت خدا ہی کی حقیقت ہے۔ اس کی حقیقت محض ایک پرتو یا بعض کے نزدیک وہم و ظلم ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد اپنی تصنیف لطیف ”عبار خاطر“ میں لکھتے ہیں :  
 دنیا میں وحدۃ الوجود کے عقیدے کا سب سے قدیم تر پڑھ ہندوستان ہے۔ غالباً یونان اور اسکندریہ میں بھی یہیں سے یہ عقیدہ پینچا اور مذہب افلاطون جدید (New Platonism) نے (جسے غلطی سے عربوں نے افلاطون کا مذہب خیال کیا تھا، اس پر اپنی اشرافی عمارتیں استوار کیں۔ اس تصور کے ساتھ صفات منطقی نہیں ہو سکتیں اور اگر ہوتی بھی ہیں تو تعینات اور منطقی کے اعتبار سے نہ ذات مطلق کی ہستی کے اعتبار سے۔ اس عقیدے کا روشناس اس کی ذات کے بارے میں بجز اس کے کہ ہے اور کچھ نہیں کہہ سکتا، یہاں تک کہ اشارہ بھی نہیں کر سکتا، کیونکہ اگر ہم اپنے اشارات کی پرچھائیں بھی اس پر پڑنے دیتے ہیں تو ذات مطلق نہیں رہتی۔ شخص اور حدود کے عبار سے آلودہ ہو جاتی ہے سبباً بافغانی نے وہ منہجوں کے اندر سب کچھ کہہ دیا ہے:

مشکل حکایتیں ست کہ ہر ذرہ میں اوست  
 اما نہ می توان کہ اشارت باو کند

یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کے اپنشدوں نے نفی صفات کی راہ اختیار کی اور تنزیہ کی "نیتی نیتی" کو بہت دوزنک لے گئے لیکن پھر دیکھیے اسی ہندوستان کو اپنی پیاس اس طرح بھجانی پڑی کہ نہ صرف بہا ذاتِ مطلقہ، کواشیور (ذاتِ منصف و مشخص) کی نمود میں دیکھنے لگے بلکہ پتھر کی مورتیاں بھی تراش کر سامنے رکھ لیں کہ دل کے اٹکاؤ کا کوئی ٹھکانہ تو سامنے رہے:

کرے کیا کعبہ میں جو ستر بتخانہ سے آگے ہے

یہاں تو کوئی صورت بھی ہے واں اللہ ہی اللہ ہے

یہی نظریہ وحدۃ الوجود اقبال کی شاعری کے صوفیانہ لب و لہجہ کی پہلی منزل ہے۔

وہ منزل جہاں تک ابھی مثنوی "امرارِ خودی" اور "موزِ بے خودی" کا گزر نہیں ہوا اور اقبال نے اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کی تفریق نہیں کی۔ ابتداء میں یہ کیفیت ہمیں کلامِ اقبال میں جگہ بہ جگہ نظر آتی ہے:

ڈھونڈ پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو

آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں

غزل

گل پڑمردہ

ہمچونے از نیستانِ خود شکایت می کنم  
بشنو اے گل از جدائیِ ہاشکایت می کنم

میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا شناسا

گہرا ہے مرے بحر خیالات کا پانی

مجھ کو بھی تمنا ہے کہ اقبال کو دیکھوں  
کی اس کی جدائی میں بہت اٹک فٹانی  
اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے  
کچھ اس میں تسخر نہیں واللہ نہیں ہے

زہد اور زندگی

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے  
انساں میں وہ سخن ہے، سچے ہیں وہ چٹکے  
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں درنہ  
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے  
کثرت میں ہو چکا ہے وحدت کا راز مخفی  
جگہ میں ہو چمک ہے وہ پھول میں جہک ہے

بوئے گل

نظر میری نہیں ممنون سیرِ عرصہ ہستی  
میں وہ چھوٹی سی دنیا ہوں کہ آپ اپنی ولایت ہوں  
نہ صہبیا ہوں نہ ساتی ہوں نہ سستی ہوں نہ پیمانہ  
میں اس مے خانہ بتی میں ہر شے کی حقیقت ہوں

تصویر درد

منزل کا اشتیاق ہے، گم کردہ راہ ہوں  
اسے شمع میں اسیر فریبِ نگاہ ہوں

صیاد آپ، علقہ، دام ستم بھی آپ  
 بامِ حرم بھی طائرِ بامِ حرم بھی آپ  
 میں حسن ہوں کہ عشق سراپا گداز ہوں  
 کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں  
 ہاں اشنائے لب نہ ہو راز کہن کہیں  
 پھر چھڑ نہ جائے قصہ دار در سن کہیں

شعری

آخر الذکر نظم علامہ اقبال نے ۱۹۰۵ء میں کہی۔ یہ دیدانت یا وعدۃ الوجود کے رنگ  
 میں ڈوبی ہوئی نظم ہے لیکن پوری طرح سے یہ راز نہیں کھلتا کہ اس دور میں اقبال کے  
 سامنے دیدانت یا وعدۃ الوجود کی کون سی تعبیر تھی۔ رامانج کی تعبیر، شکر اچار یہ کی تعبیر یا  
 شیخ اکبر کی تعبیر اس انداز کی نظمیں ۱۹۰۵ء بلکہ ۱۹۱۰ء تک کے کلام میں ملتی ہیں:

نہی مستی اک کر شمر ہے دلِ آگاہ کا  
 لا کے دیا میں نہاں موتی ہے اللہ کا  
 کیا کہوں اندھوں سے میں اس شاہدِ مستور کی  
 دار کو سمجھے ہوئے ہیں جو سزا منصور کی

ہاں اور یہ

جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند تو ماہ  
 بجز میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں، شائے میں

غزل

تو ڈھونڈتا ہے جس کو تاروں کی خاموشی میں  
 پوشیدہ ہے وہ شاید خونخوار نے زندگی میں  
 صحرا و دشت و در میں، کہسار میں وہی ہے  
 انساں کے دل میں تیرے رخسار میں وہی ہے  
 چاند

۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۲ء تک کا عرصہ ایسا ہے جس میں اقبال حیرت انگیز طور پر  
 اس موضوع پر خاموش ہو گئے ہیں۔ ”بانگِ درا“ میں اگرچہ ہر نظم پر تاریخ درج نہیں ہے  
 لیکن نظموں کے موضوع سے یہ راز کھلتا ہے کہ اس میں ۱۹۲۲-۱۹۲۱ء تک کا کلام موجود ہے۔  
 ان نظموں میں تصوف کی جھلک کہیں نظر نہیں آتی۔ ”اسرارِ خودی“ اور ”موزیہ بے خودی“  
 اسی دور کی مثنویاں ہیں۔ اول الذکر، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ۱۹۱۵ء میں اور آخر الذکر  
 ۱۹۱۶ء میں شایع ہوئی ہے۔ ان مثنویوں میں تصوف کے بارے میں علامہ اقبال نے جن  
 خیالات کا اظہار کیا ہے انہیں سے اس مقالے کی ابتدا ہوئی ہے۔ ان افکار کا اعادہ  
 یہاں غیر ضروری ہے۔ صرف یہی کہنا کافی ہے کہ اگرچہ اقبال نے اپنی تصانیف  
 میں بار بار یہی کہا ہے کہ میں اسلامی تصوف کے خلاف نہیں ہوں غیر اسلامی تصوف  
 کے خلاف ہوں لیکن وحدۃ الوجود کے عام نظریے کی سرکئی مخالفت اقبال کے  
 اس دور کے افکار میں موجود ہے۔ خواجہ حسن نظامی کے نام ایک خط کا ابتدائی حصہ  
 اقتباس کے طور پر پہلے درج کیا جا چکا ہے، دوسرا حصہ اب ملاحظہ فرمائیے :  
 میں شیخ (مجتبیٰ الدین ابن عربی) کی عظمت اور فضیلت دونوں کا  
 قائل ہوں اور ان کو اسلام کے بڑے حکماء میں سے سمجھتا ہوں۔ مجھ کو ان

کے اسلام میں بھی کوئی شک نہیں ہے کیونکہ جو عقاید ان کے ہیں (مثلاً قدیم ارواح اور وحدۃ الوجود) ان کو انہوں نے فلسفے کی بناء پر نہیں جانا بلکہ نیک نبی سے قرآن حکیم سے مستنبط کیا ہے۔ پس ان کے عقاید صحیح ہوں یا غلط قرآن کی تاویل پر مبنی ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ جو تاویل انہوں نے پیش کی ہے وہ منطقی یا منقوی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط اس لیے گوئیں ان کو ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں مگر ان کے عقاید کا پیرو نہیں ہوں۔

اصل بات یہ ہے کہ صوفیاء کو توحید اور وحدۃ الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں۔ مقدم الذکر کا مفہوم مذہبی ہے اور مؤخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کی ضد کثرت نہیں ہے، جیسا کہ بعض صوفیاء سمجھتے ہیں، بلکہ شرک ہے، ہاں وحدۃ الوجود کی ضد کثرت ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدۃ الوجود یا زماں حال کے فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحد تصور کیے گئے حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے بالکل نہ تھا بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا (یعنی یہ کہ اس کائنات کا وجود حقیقی نہیں ہے)۔

اسلام کی تعلیم نہایت صاف اور واضح اور روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے لائق صرف ایک ذات ہے باقی جو کچھ کثرت عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے، گو عملی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی حقیقت ایک ہی کیوں نہ ہو۔ چونکہ صوفیاء نے فلسفے اور

مذہب کے دو مختلف مسائل (وحدۃ الوجود اور توحید) کو ایک ہی سمجھ لیا اس لیے ان کو یہ فکر لاحق ہوئی کہ توحید کو ثابت کرنے کا کوئی اور طریق ہونا چاہیے جو عقل اور ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالتِ سُکرِ مد و معاون ہوتی ہے اور یہ ہے اصل مسئلہ حال و مقامات کی۔ مجھے حالتِ سُکر کی واقعیت سے انکار نہیں ہے، انکار صرف اس بات سے ہے کہ جس غرض کے لیے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں ہوتی، زیادہ سے زیادہ مناسب حال کو ایک عملی مسئلہ کی تصدیق ہو جاتی ہے نہ کہ مذہبی مسئلہ کی (یعنی حالتِ سُکر یا جذب و مستی میں سالک کو اس بات کا علم حاصل ہو جاتا ہے کہ واقعی کائنات میں اللہ کے سوا اور کسی کا وجود نہیں ہے)۔ صوفیاء نے وحدۃ الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام لکھا ہے اور شیخ اکبر کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے "علمِ محض" ہے۔ لیکن یہ سوال کسی صوفی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام کسی حقیقتِ نفس الامری کو بھی واضح کرتا ہے یا نہیں؟ اگر کثرتِ حقیقتِ نفس الامری ہے تو یہ کیفیتِ وحدۃ الوجود، جو سالک پر طاری ہوتی ہے، محض دھوکا ہے اور مذہبی یا فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کوئی وقعت نہیں ہے۔ نیز اگر یہ کیفیتِ وحدۃ الوجود ایک مقام ہے اور کسی حقیقتِ نفس الامری کا اس سے انکشاف نہیں ہوتا تو پھر اس کو مستقوی طور سے ثابت کرنا بھی بے سود ہے جیسا کہ ابن عربی اور ان کے متبعین نے کیا ہے اور نہ اس کے مقام ہونے کی بنا پر ہمیں روحانی

زندگی میں کوئی فائدہ حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ قرآنی تعلیمات کی روشنی میں یا اس کی رو سے وجودی الخارج (کائنات، کوزاتِ باری کے ساتھ اتحاد کی نسبت نہیں ہے بلکہ مخلوقیت کی نسبت ہے) یعنی خدا خالق ہے اور کائنات مخلوق اور خالق اور مخلوق کے مابین مغایرت ہوتی ہے۔ اگر قرآن کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذاتِ باری تعالیٰ کثرتِ نظامِ عالم میں دائر و ساڑ ہے تو کیفیتِ وحدۃ الوجود کو قلب پر وارد کرنا مذہبی زندگی کے لیے نہایت مفید ہوتا، بلکہ یہ کیفیت مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی۔

مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے (یعنی قرآن کی رو سے خالق اور مخلوق یا عابد اور مسبود میں مغایرت کئی مذہبوں ہوتی ہے، اور اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک ہر کیفیتِ قلبی مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی اور علمِ الحیات کی رو سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اس کیفیت کا ورودی اعتبار سے بہت مضر ہے۔

اس عبارت کو اس قدر تفصیل سے نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بظاہر "نظریہ وحدۃ الوجود" کا عمل یا ترک عمل سے کوئی تعلق نظر نہیں آتا لیکن اقبال نے اس کا ترک عمل سے جو تعلق قائم کیا ہے وہ قابلِ غور نہ کرتے ہیں۔ اپنے افکار کے مذکورہ دور میں اقبال اس خیال پر ثابت قدمی سے قائم ہیں کہ تصوف یا وحدۃ الوجود یا دیانت کا قرآن حکیم یا حدیث سے کوئی تعلق نہیں۔ ہندوستان میں سوامی شنکر اچاریہ نے گیتا کی تفسیر میں انسانی زندگی کا انتہائی مقام یہ قرار دیا ہے کہ وہ آواگون کے پیکر سے نجات حاصل کرے مسئلہ تماش کی رو سے انسان کو دوسرا جہنم چونکہ پہلے جہنم کے اعمال کے مطابق



منا ہے اس لیے اگر ایک جہنم کو ترک کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ دوبارہ جہنم میں سے کا امکان ختم ہو جائے گا۔ نفعی انا اور نفعی خودی ترکِ عمل کا ایک ضروری جزو ہے۔ شری شکر اچار یہ نے انسان کی نجات کے لیے نفعی انا اور نفعی خودی کو ضروری قرار دیا ہے *وحدۃ الوجود* کا نظریہ۔ ابن عربی کا ہویا شکر اچار یہ کا، نفعی خودی اور نفعی انا یعنی دوسرے الفاظ میں ترکِ عمل کے عناصر اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔ اس ترکِ عمل کو اقبال نے مسلمانوں کے لیے بلکہ ہر قوم کے لیے قائل خیال کیا ہے اور غیر اسلامی تصوف سے تعبیر کر کے

قدم قدم پر جہد و عمل، آرزو مندی اور خودی کی تعلیم دی ہے:

پیکر ہستی ز آثارِ خودی است

ہر چہرہ می بینی ز اہرہ خودی است

زندگی در جستجو پوشیدہ است

اصل او در آرزو پوشیدہ است

آرزو را در دل خود زندہ دار

تا نہ گرد و مشت خاک تو مزار

از تمنّا رقصِ دل در سینہ ما

سینہ ما از تاب او آئینہ ما

ما ز خلق مقاصد زندہ ایم

از شعاعِ آندو تابندہ ایم

گرم خون انسان ز داغِ آرزو  
آتشِ این خاک از چراغِ آرزو  
از تماشای بجام آمد حیات  
گرم خیزد تیز گام آمد حیات

مرد چوں شمعِ خودی اندر وجود  
از خیالِ آسماں پیا چہ سود

وحدۃ الوجود کے نظریے کی تفسیر کرتے ہوئے اور اسے خلافتِ اسلام  
قرار دیتے ہوئے اقبالِ مشنوی "اسرارِ رموزہ" کا ذکر سرکارِ دو عالم کی خدمت میں  
ان الفاظ میں کرتے ہیں،

گردِ لَم آئینہ دے جو ہر است  
در بحرِ فہمِ قرآنِ مضمراست  
روزِ محشرِ خوار و رسوا کن مرا  
بے نصیب ار بوسہ پاکن مرا

مغربِ یورپ کے دوران میں علامہ اقبال نے ایرانی فلسفے اور تصوف کا  
مطالعہ کیا۔ واپسی پر "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" کے عنوان سے ایک  
کتاب لکھی۔ اس میں آپ نے تصوف کے موضوع پر مفصل بحث کی ہے۔ کتاب  
کے دیباچے میں آپ لکھتے ہیں :

تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹیفک طریقے سے بحث کی ہے اور ان ذہنی حالات و شرائط کو منظرِ عام پر لانے کی کوشش کی ہے جو اس قسم کے واقعات کو معرضِ ظہور میں لے آتے ہیں۔ لہذا اس خیال کے بر خلاف، جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف اس کی راہ نمائی کرتی ہیں۔

یہ کتاب ۱۹۰۹ء میں لکھی گئی تھی اور اس کے بعد، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، وصدقہ الوجود کے موضوع پر علامہ اقبال نے بالکل خاموشی اختیار کر لی اور اگر کچھ لکھا تو وہی جس کا ذکر ”مثنوی اسرار و رموز“ کے تذکرے میں آچکا ہے۔

تقریباً بارہ برس کے بعد علامہ اقبال کے خیالات میں ایک عظیم تبدیلی رونما ہوئی۔ وہ تبدیلی یہ تھی کہ آپ ان صوفی مصنفین کی طرح جن کا ذکر آپ نے اپنی کتاب ”ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء“ میں کیا ہے، خود وصدقہ الوجود کی قرآنی تعبیر کے قائل ہو گئے۔ چنانچہ ”آثارِ خودی“ اور ”رموزِ بے خودی“ کے بعد جو کتابیں شایع ہوئیں وہ اس بادۂ معرفت کے پھلکے ہوئے پیمانے ہیں۔ اس کیفیت کو بعض نقادوں نے تضاد کا نام دیا ہے حالانکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو اس میں تضاد کی کوئی بات ہی نہیں۔ ایک بالغ فکر کی تحقیق و تلاش اور جستجو کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہتا ہے:

در طلب کوشش و مدہ دامن امید ز دست

اقبال کا بھی یہ سلسلہ تحقیق و جستجو روز و شب جاری رہا۔ چنانچہ ایک مقام

پر آکر وہ اس نظریے کے نفی انا اور نفی خودی کے عناصر کو شوامی شکر اچار یہ اور  
حضرت محی الدین ابن عربی کے لیے چھوڑ کر قرآنی تعبیر کے قایل ہو گئے۔ فکر کی تبدیلی کا  
کا یہ دور ۱۹۲۲ء سے شروع ہوا۔ اس دور کے جستہ جستہ اشعار ملاحظہ کیجیے :

کرا سوئی چرا در پیچ تابی  
کہ او پیدا است تو زیر نقابی  
تلاش او کنی بجز خود نہ بینی  
تلاش خود کنی بجز او نہ یابی

پیام شرق

کشید نقش جہانے بہ پردہ چشم  
زدست شعبدہ بازے ایبر جا دویم  
دانہ بجمہ بہ زنار کشیدن آموز  
گر نگاہ تو دو بین است ندین آموز  
در جہان است دل ما کہ جہاں در دل است  
لب فرد بند کہ این عقدہ کشودن نتوان  
بود و نبود ماست ز یک شعلہ حیات  
ازلذت خودی چو شر پارہ پارہ ایم  
در دیر نیاز من، در کعبہ نماز من  
زنار بہ دو شمش من، تسبیح بہ دستم من

محبت چوں تمام افتد رقابت از میاں خیزد  
 یہ طوفِ شعلہ پردازانہ با پروانہ می سازد  
 یہاں ”زبورِ عجم“ (۱۹۲۷ء) کا ذکر قدرے تفصیل سے کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔  
 اس کتاب کے متعلق صاحب کتاب نے ”بالِ جبریل“ میں قاری کو مشورہ دیا ہے کہ:  
 اگر ہے ذوق تو غلوت میں پڑھ زبورِ عجم  
 فغانِ نیم شبی بے نوائے راز نہیں  
 ”زبورِ عجم“ کی اکثر غزلوں میں اول سے آخر تک وحدۃ الوجود کی تلقین کی گئی ہے:  
 نہ بہ ماست زندگانی، نہ زماست زندگانی۔  
 ہمہ جاست زندگانی، ز کجاست زندگانی؟  
 کشائے چہرہ کہ آن کس کہ لن ترانی گفت  
 ہنوز منتظر جلوہ کفِ خاک است  
 دہد آتشِ جدائی شریر مرا نمودے  
 بہ ہماں نفسِ بیرم کہ فرد نشانم ادرا  
 کشائے پردہ ز تقدیرِ آدمِ خاک کی  
 کہ ما بہ رگبزر تو در انتظارِ خودیم  
 ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من  
 چہ زمان و چہ مکان تو فی گفتار من است  
 چو موزی می تہد آدم بہ جستجوئے وجود  
 ہنوز تا بہ کمر در میسانہ عدم است

زجو ہرے کہ نہان است در طبیعت ما

پرس صیرفیاں را کہ ما عیار خودیم

مثنوی "گلشن راز جدید"، "زبورِ عجم" ہی کا ایک حصہ ہے۔ اس میں وحدۃ الوجود کا فلسفہ ایک خاص انداز سے پیش کیا گیا ہے۔ "گلشن راز جدید" علامہ اقبال نے شیخ محمود شبستری کی کتاب "گلشن راز" کے جواب میں لکھی ہے۔ شیخ محمود تبریز کے قریب ایک چھوٹے سے گاؤں شبستر کے رہنے والے تھے۔ انہوں نے اپنے والد عبدالکریم بن یحییٰ سے، جو ایک جید عالم اور صاحبِ باطن شخص تھے، ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ علم و عمل کے مراحل طے کرنے کے بعد آپ نے اپنے وطن شبستر میں اقامت اختیار کی اور تمام عمر درس و تدریس میں بسر کرنے کے بعد ۱۲۷۱ھ میں وفات پائی۔ تاریخ پیدائش ساتویں صدی ہجری بیان کی جاتی ہے۔

شیخ محمود کی تصنیف "گلشن راز" کو تصوف کی دنیا میں بڑا مقام حاصل ہے اور یہ صوفیاء حضرات کے نزدیک بڑی مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔ شاعر میں ہرات کے ایک علم دوست بزرگ میر حسین ابن حسن میر سادات حسینی نے خراسان سے سترہ سوال علمائے تبریز کی خدمت میں بھیجے اور ان سے ان سوالات کے جواب لکھنے کی درخواست کی۔ شیخ محمود نے ایک ہی نشست میں ان سوالات کے جوابات لکھوا دیے۔ بد قسمتی سے ان سترہ سوالوں میں سے دو گردشِ زمانہ سے تلف ہو چکے ہیں۔ چنانچہ مطبوعہ نسخوں میں صرف پندرہ سوالات ہی ملتے ہیں۔ "گلشن راز" کو شاعرانہ اعتبار سے بہت اونچا رتبہ حاصل نہیں لیکن دنیا کے تصوف میں یہ کتاب بڑی قدر و منزلت کی حامل ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے ”گلشن راز“ کا جواب کیوں لکھا؟ ہرات کے میر حسین صاحب کے سوالات فلسفیانہ نوعیت کے ہیں۔ اقبال چونکہ ۱۹۲۲ء کے بعد سے پھر وحدۃ الوجود کے نظریے کے قائل ہو گئے تھے اس لیے اس نظریے کی اشاعت کے لیے انہیں یہ ایک بہت عمدہ ذریعہ نظر آیا کہ وہ ان سوالات کا جواب نظریۂ وحدۃ الوجود کی روشنی میں دیں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، اقبال ایک زمانے تک شکر اچاریہ اور شیخ اکبر کی تعلیم وحدۃ الوجود کو ایک ہی سمجھتے رہے اور دونوں کو غیر اسلامی کہتے رہے لیکن جب ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ شیخ موصوف اور شکر اچاریہ اس نکتے پر تو متفق ہیں کہ حقیقی معنی میں صرف حق تعالیٰ ہی موجود ہے لیکن اس کے علاوہ دیگر امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور شیخ اکبر نے قرآن اور حدیث ہی کو اپنے نظام فکر کا ماخذ بنایا ہے تو انہوں نے شیخ اکبر کے نظریے کی شدید مخالفت ترک کر دی لیکن ایک بنیادی فرق شیخ اکبر اور علامہ اقبال کی تعلیم میں آخر تک رہا اور وہ فرق عقیدے کا نہیں بلکہ طریق کار کا ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی انائے مطلق کو اصل قرلوسے کرانائے عقیدہ کو اس کی ایک شان قرار دیتے ہیں لیکن اقبال انائے مطلق کے موصوف انائے عقیدہ کو اپنی فکر کا اساسی نقطہ بتاتے ہیں، یعنی وہ خودی سے خدا تک پہنچتے ہیں:

غلامِ ہمتِ آن خود پرستم  
کہ از نورِ خودی بیند خدا را  
اگر زیری ز خود گیری زبر شو  
خدا خواہی بخود نزدیک تر شو

یہی تودی جب شکر اچار یہ اور منصور کے یہاں آکر خدا بنتی ہے تو اقبال  
اس نظریہ وحدۃ الوجود سے کئی طور پر بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ اس دور کی بات  
نہیں جب اقبال تھے:

منصور کو ہوا لبِ گویا پیامِ موت  
اب کیا کسی کے عشق کا دھوی کرے کوئی  
کہا تھا بلکہ اس دور کے افکار کا ذکر ہے جب "گلشنِ رازِ جدید" لکھی جا رہی تھی۔  
یہاں اس شعر کے جواب میں کہ:

کہ میں نکتہ را نطق امت انا الحق  
چہ گوئی ہرزہ بود آں رمزِ مطلق  
آپ شری شکر اچار یہ کے فلسفے کا ذکر تفصیل سے کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ  
"اگر میں" وہم و گمان ہے اور اس کی تود ایک ظلم سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی  
تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ آتر دارائے گمان کون ہے؟ پھر تودی اس مسئلے  
پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

دبود کو ہار و دشت و دریاچ

جہاں فانی، تودی باقی ہو گریچ

دگراز شکر و منصور کم گوئے

خدا را ہم براہِ خویشتن ہوئے

بخود گم بہر تحقیق تودی شد

انا الحق گوئے و صدیق تودی شد



یہی عقیدہ بعد کی تصانیف ”جاوید نامہ“، ”بالِ جبریل“، ”ضربِ کلیم“،  
”مسافر“، ”پس چہ باید کرد“ اور ”ارمغانِ حجاز“ میں نظر آتا ہے:

عالمِ آب و خاک و باد، تر نہاں ہے تو کہیں  
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے لو کہیں  
بالِ جبریل

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں  
باقی ہے نمودِ سیمائی  
بالِ جبریل

مکانی ہوں کہ آزادِ مکاں ہوں  
جہاں ہیں ہوں کہ خود سارا جہاں ہوں  
وہ اپنی لامکانی میں رہیں مست  
مجھے اتنا بتادیں میں کہاں ہوں  
بالِ جبریل

خرد ہوتی ہے زمان و مکاں کی زناری  
نہ ہے زمان نہ مکاں لا الہ الا اللہ  
ضربِ کلیم  
آخری تصنیف ”ارمغانِ حجاز“ میں آکر یہ ”پیمانہ“ پوری شدت سے  
پھلک اٹھتا ہے اور ”بانگِ درا“ میں جو کیفیت:  
ہاں آشنائے لب نہ ہو راز کہن کہیں  
پھر چھڑنے جائے قصہ دارور سن کہیں

بن کر گونجی بھٹی وہ ”ارمغانِ حجاز“ میں شعر بیت کے اس سائچے میں دھل گئی ہے:

اگر خواہی خدا را فاشس بینی  
تودی را فاشس نزدیکن بیاموز

تو اے ناداں دلِ آگاہ دریاب  
بخود مثلِ نیاگانِ راہ دریاب  
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش  
زلا موبود الا اللہ دریاب

کفِ خاک کے کہ دارم از درِ اوست  
گلِ درِ یحانم از ابرِ تراوست  
نہ ”من“ را می شناسم من نہ ”او“ را  
وے دانم کہ ”من“ اندرِ برِ اوست

تودی را از وجودِ حق بودے  
خودی را از نمودِ حق نمودے  
نہی دانم کہ این تابندہ گوہر  
کجا بودے اگر دریا نمودے

یہ ہے علامہ اقبال کے نظریہ تصوف کا ایک مختصر سا جائزہ جس کی جھلک

ان کی تصانیف کے آئینے میں دیکھ کر اس مقالے میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ علامہ اقبال کا کلام ایک بحرِ بیکراں ہے جس کی وسعت اور گہرائی کا اندازہ ممکن نہیں۔ ایک تو کلام اقبال کا سخنِ پھر اس میں تصوف کی موجیں۔ مجھے اس بحرِ معانی کے ساحل پہ پہنچ کر ہر لمحہ اپنی بے باگی اور کم ہوشی کا احساس رہا۔ اس پانی میں خواہی کے لیے جو عزم و ہمت درکار ہے مجھ ایسے تو آموز کا دامن دل اس سے خالی ہے۔ ہاں اس بحرِ موج کے ساحل پہ بیٹھ کر میں نے جو خفِ چینی کی ہے اسے بڑے خلوص سے بطورِ ارغماں سامعین کی خدمت میں پیش کر دیا ہے۔

# اقبال اور اُس کا عہد

(مضامین)

جگن ناتھ آزاد

## اقبال اور اس کا عہد

ہندوستانی تاریخ میں ۱۸۵۷ء صرف سیاسی اعتبار ہی سے ایک اہم سال نہیں بلکہ تہذیبی اور ادبی اعتبار سے بھی اسے ایک سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے۔ اصل میں ۱۸۵۷ء کو محض ایک سال تصور کرنا بڑی غلطی ہے۔ یہ ایک برس نہیں بلکہ ایک عصر ہے، ایک زمانہ ہے اور زیادہ موزوں الفاظ میں یہ کروڑوں افراد کے عزائم اور دلولوں کا ایک ایسا منظر ہے جسے دنیا نے صرف محسوس ہی نہیں کیا بلکہ اپنی آنکھوں سے دیکھا بھی۔ اسیویں صدی کے ابتداء ہی سے جن اُردوؤں نے انفرادی طور پر ہمیں بے قرار کیا، جن دلولوں نے مختلف روہوں کو ملک کے طول و عرض میں گرایا وہ جب سالہا سال کے بعد ایک مقام پر جمع ہو کر اپنی منزل کو گامزن ہوئے تو تاریخ نے اس قومی سفر کو ۱۸۵۷ء کے نام سے یاد کیا۔ ۱۸۵۷ء ہمارے دلولوں، عزائم اور امنگوں کی ایک منہ بولتی تصویر ہے۔

مؤرخ کہتا ہے کہ آزادی کی اس جنگ میں ہندوستان نے شکست کھائی۔ حقائق کہتے ہیں کہ جو آگ ۱۸۵۷ء میں سگن شروع ہوئی اس نے نوے برس بعد ایک ایسے تنازعے کا رُپ اختیار کیا جس میں غیر ملکی استعمار چل کر رکھ ہو گیا۔ بہادر شاہ ظفر، جھانسی کی رانی، بخت خاں اور نانا صاحب کی روشن کی ہوئی آگِ دقت کی آندھیوں سے بھی نہیں بلکہ جب گاندھی، ابوالکلام آزاد،

ہوا ہر لال نہرو اور حسرت موہانیؒ کے دور تک پہنچی تو اتنی بھڑک چکی تھی کہ سامراجی قلعے کے درو بام کا اس آگ سے محفوظ رہنا ناممکن ہو گیا تھا۔ چنانچہ ۱۹۴۷ء کی ایک صبح کو اچانک دیدہ عالم نے دیکھا کہ وہ مقدس آگ اپنا کام کر چکی ہے۔

۱۸۵۷ء ہمارے قومی، سیاسی اور تہذیبی سفر کا ایک یادگار موڑ ہے۔ اس موڑ پر جہاں عزم و ولولہ تختِ خاں اور جھانسی کی رانی کی صورت میں شمشیر بدست غیر ملکی سامراج کو لاکڑنا نظر آیا وہاں اس ہنگامہ دار و گیر میں ایک دلکش نغمہ بھی سنائی دیا۔

لازم نہیں کہ خضر کی ہم پیروی کریں  
مانا کہ اک بزرگ ہمیں ہمسفر ملے

بامن میا ویزا سے پدر و فرزندِ آذر را نگر  
چوں شد سپر بالغ نظر دین بزرگانِ خوش نگر

بیا کہ تاعده آسمان بگردانیم  
یہ نغمہ اردو کے پہلے مفکر شاعر مرزا غالب کا نغمہ تھا۔ یہ نظم، نازک شیریں اور عزم و ہمت سے بھرپور آواز ایک نئی منزل کی جانب اشارہ کر رہی تھی، لیکن یہ اشارہ مبہم تھا۔ نئی منزل۔ ایک سوالیہ نشان۔ ملک کو اس کی وضاحت درکار تھی۔ چنانچہ یہ فرض مولانا حالی کی زندہ جاوید تصنیف ”مقدمہ شعر و شاعری“ کے ذریعے

”قائدِ اعظم محمد علی جناح“ اور دیگر مسلم اکابرین کے اسمائے گرامی بھی شامل ہونا چاہیے تھے۔ ناشر

سے پورا ہوا۔ ”مقدمہ شعر و شاعری“ میں مولانا حالی نے لکھا:

اگرچہ شاعری کو ابتداءً سوسائٹی کا مذاقِ قاسم بگاڑتا ہے مگر شاعری جب بگڑ جاتی ہے تو اس کی زہریلی ہوا سوسائٹی کو بھی نہایت سخت نقصان پہنچاتی ہے۔ جب جھوٹی شاعری کا رواج تمام قوم میں ہو جاتا ہے تو جھوٹ اور مبالغے سے سب کے کان مانوس ہو جاتے ہیں جس شعر میں زیادہ جھوٹ یا نہایت مبالغہ ہوتا ہے اس کی شاعر کو زیادہ داد ملتی ہے۔ وہ مبالغے میں اور غلو کرتا ہے تاکہ اور زیادہ داد ملے۔ ادھر اس کی طبیعت راستی سے دور ہوتی جاتی ہے اور لادھر جھوٹی اور بے سرو پا باتیں وزن اور قافیے کے دلکش پیرایے میں سننے سننے سوسائٹی کے مذاق میں زہر گھلتا جاتا ہے۔ خفایق و واقعات سے لوگوں کو روز بروز مناسبت کم ہوتی جاتی ہے عجیب و غریب باتوں، سوپر نیچرل کہانیوں اور محال خیالات سے دلوں کو انشراح ہونے لگتا ہے۔ تاریخ کے سیدھے سادھے وقایع سننے سے جی گھرانے لگتے ہیں۔ جھوٹے قصے اور افسانے خفایق واقعوں سے زیادہ دلچسپ معلوم ہوتے ہیں۔ تاریخ، جغرافیہ، ریاضی اور سائنس سے طبیعتیں بیگانہ ہو جاتی ہیں اور چپکے ہی چپکے مگر نہایت استحکام کے ساتھ اخلاقِ ذمیرہ سوسائٹی میں بوڑھ پکڑتے جاتے ہیں۔ اور جب جھوٹ کے ساتھ ہزل و مسخریت بھی شاعری کے قوام میں داخل ہو جاتی ہے تو توہمی اعلان کو بالکل گھن لگ جاتا ہے۔

حالی نے جس شدید ذہنی مرض کی طرف اشارہ کیا تھا اس کی بوڑھیں بہت دقتان

کے فن کاروں، شاعروں، متنبیوں اور تصویر گروں کے دلوں کی گہرائیوں تک پہنچ چکی تھیں، ہمارے شعراء اپنی تہی دامن کو نام نہاد حسن کے پردے میں چھپانے کی کوشش کر رہے تھے۔ "خالص ادب" کی تخلیق زوروں پر تھی، خواہ اس کے مقاصد کتنے ہی غیر خالص کیوں نہ ہوں۔ زندگی اور فن کا باہمی رشتہ ٹوٹ چکا تھا۔ اگر دونوں میں کوئی تعلق باقی رہ گیا تھا تو وہ محض ایک دوسرے کو ٹوٹ کرنے کا تعلق تھا۔ اظہارِ حین کا غیر صحت مند تصور دل و دماغ میں یہاں تک گھر کر گیا تھا کہ ہماری وطنی اور انقلابی شاعری بھی اپنی دلبری اور دل آرائی کے لیے عورت سے روپ سنگھار مستعار لے رہی تھی۔ اگر اس باسی کڑھی میں ابال آیا بھی تو وہ لفظوں کی گھن گرج بن کے ختم ہو گیا۔ زندگی سے نا آشنا، وارداتِ قلبی سے نا آگاہ، اکثر و بیشتر ہماری شاعری میں انقلاب کا رومانی تصور جنسی محرکات سے اپنا دامن نہیں چھڑا سکا۔ یہ وہی فن کار ہیں جن کے متعلق اقبال نے کہا ہے:

چشمِ آدم چھپاتے ہیں مقاماتِ بلند  
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار  
ہند کے شاعر و صورت گرد و افسانہ نویس  
آہ بیچاروں کے اصاب پہ عورت ہے ہوار

جس دور میں چاروں طرف "فن برائے زندگی" کے پردے میں فن برائے فن کے بلکہ فن برائے موت کے اصول پر عمل ہو رہا تھا اقبال صحیح معنوں میں فن برائے زندگی کے علم بھارا اور موید بن کر آئے۔ اقبال نے اس حقیقت تک پہنچنے میں کوئی دیر نہیں لگائی کہ فن میں حسن کے مدارج نہیں بڑھاتے۔ جہاں تک حسن کا تعلق ہے وہ ایک



فن پارہ یا حسین ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا اس پر کھ میں تیسرا پہلو کوئی ہے ہی نہیں۔ یہ دراصل فن کی عظمت ہے جس کے مدارج ہوتے ہیں۔ فن کا رتبہ بلند ہے یا پست؟ اس کا تعلق سخن سے نہیں بلکہ موضوع و مسافتی کے ارتبا سے طے ہوتا ہے۔ حسن کا تعلق محض فن کی ہیئت سے ہے۔ عظمت کا تعلق خیال، موضوع اور معانی سے ہے۔ یہ دراصل خیال کی عظمت ہے جس سے شعر میں عظمت پیدا ہوتی ہے۔<sup>(۱)</sup> حسن کے شعر حسین ہو سکتا ہے عظیم نہیں ہو سکتا۔ ہمارے ادب میں حسین و جمیل شاعری کی کمی نہیں، عظیم شاعری کی کمی ہے۔ حسن اور عظمت کے موضوع پر کشمیر آذری نے نہایت دلکش انداز میں روشنی ڈالی ہے:

اگر چہ شاعران در بزم اشعار  
ز یک جام اند در بزم سخن مست  
دلے با بادہ بعضے حریفان  
فریب چشم ساقی نیزہ پوست

(۱) ۱۹۴۴ء میں جب میں ایم۔ اے میں پڑھتا تھا تو شعر میں حسن اور عظمت کے موضوع پر ہمارے محترم پروفیسر سعد عابد علی نے ایک جامع لکچر دیا تھا۔ اپنا مقالہ لکھتے وقت میری خواہش رہی کہ اس لکچر کے اقتباسات، جو میں نے اس زمانے میں محفوظ کر لیے تھے، اس مقالے میں شامل کروں لیکن وہ مجھے کوشش کے باوجود دستیاب نہ ہو سکے۔ بہر طور اس پروفیز لکچر کا تاثر آج بھی باقی ہے اور وہ تاثر اس پیراگراف میں جھلک رہا ہے۔

زبانِ طوطی گفت ایشاں  
زباں از نکتہ صورت فرو بست  
کنند فطرتِ ایشاں گر نظم  
به دریائے حقیقت افگند شست  
بے فرق است اذیں تا آنکہ نظمی  
کے با صد جہل بر یک دگر بست  
بہیں یکساں کہ در اشعارِ این قوم  
ورائے شاعری چہرے دگر بست

وردہ اگر شعر سے فکر کی بلندی خارج کر دی جائے اور اسے شخصِ حسن سے ہم رشتہ  
کرنا ہی مقصود ہو تو ہماری شاعری انجامِ کار یا تو لکھنؤ کی معاملہ بندی پر جا کر ختم ہو  
جائے گی یا دہلی کی "نکتہ آفرینی" پر

گس کو باغ میں جانے نہ دینا  
کہ ناسحق خون پر دانے کا ہو گا

ایک دو تین چار پانچ نہیں  
سب خطائیں مری معاف کرو

بلاستے ہیں وہ ہیریاں ہو کے چھ کو مگر اب ہاں میں نہیں جانے والا  
کہ اکڑا ہوں نے بلا کر بٹھایا، سٹھا کر اٹھایا، اٹھا کر نکالا

بھنویں تمنی ہیں، شجر ہاتھ میں ہے، تن کے بیٹھے ہیں  
کسی سے آج بگڑی ہے جو دیوں بن کے بیٹھے ہیں

اگر ہم اسی طرح سے شعر میں حسن ہی پر زور دیتے چلے جائیں تو نہ معلوم یہ  
سلسلہ کہاں جا کر ختم ہو۔

اقبال نے ہماری توجہ شعر کے اس نام تہاد حسن سے ہٹا کر موضوع و معانی کی  
طرف مبذول کی۔ اس موضوع و معانی کی طرف ہوا لفاظ سے ہم آہنگ ہو کر شعر  
دانش کی تشکیل کا باعث بنتا ہے۔ اقبال نے حرف و معنی کے ارتباط کو جان و تن  
کے اختلاط سے تشبیہ دی ہے اور حرف کا معنی سے وہی تعلق بتایا ہے جو خاکسرا خگر  
کا انگر سے ہے۔ شاعر کے الفاظ ہوں یا معنی کی آواز کا زیر و بم، مصور کے نقوش  
ہوں یا بت گر کی تراشش۔ یہ سب فن کار کی شخصیت کے اظہار کے ذریعے ہیں۔  
اصل چیز فن کار کی شخصیت ہے اور شخصیت بلند ہی فکر کی محتاج ہے نہ کہ خطوط و  
رنگ کی :

جہاں تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود  
کہ سنگ و تخت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا  
عزبِ کلیم

آیا کہاں سے نالہ نے میں سرور نے  
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوینے  
عزبِ کلیم

جس روز دل کی رمز مننی سمجھ گیب  
بجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے  
ضربِ کلیم

صرف یہی نہیں بلکہ اقبال نے لفظ و معانی کے متعلق اپنا نظریہ اور زیادہ  
واضح انداز سے بیان کیا جو بد قسمتی سے عصر حاضر میں کسی حد تک ایک بڑی غلط فہمی  
کا باعث بھی بنا۔ مثلاً انہوں نے کہا:

نہ زباں کوئی سغزل کی نہ زباں سے باخبر ہیں  
کوئی دل کشا صدا ہو جی ہو یا ہوتا نازی

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ بچھ  
کہ میں ہوں محرم رازِ درونِ میخانہ

نغمہ کجا دمن کجا، سوزِ سخن بہانہ ایست  
سوئے قطارِ کسٹم ناقد بے زمام را

نہ بینی خیر ازاں مردِ فرد دست  
کہ بر من تہمتِ شعرو سخن بست  
یہ کوئے دلبراں کارے ندارم  
دلِ زارے، بگم یارے نہ دارم

سطح میں نگاہ تے ان اشعار سے یہ سمجھ لیا کہ اقبال شعر میں صرف مطلب و معانی کو اہمیت دے رہے ہیں اور حسنِ کلام ان کی نگاہ میں کوئی حقیقت نہیں رکھتا چنانچہ ایک جماعت نے ہندوستان میں شعری ادب کا ایک ایسا انبار جمع کر دیا جس میں شعریت کے علاوہ ہر بات موجود تھی۔ چند برس کی بات ہے ہندوستان کے ایک شاعرِ اعظم کے سامنے جب میں تے اقبال کے مندرجہ بالا اشعار پڑھے تو وہ بہت خوش ہو کر کہنے لگے کہ ”صحیح تو کہتا ہے۔ آپ لوگ خواجواہ اقبال کو شاعر بناٹے پھرتے ہیں ورنہ اُسے تو خود اپنے شاعر نہ ہونے کا احساس ہے۔“ اسی طرح ایک اور شاعرِ اعظم سے اقبال کی شاعری کا ذکر ہوا تو انہیں بھی اقبال کے کلام میں حسنِ بیان کی بہت بڑی کمی نظر آئی اور پھر ان ہی مذکورہ اشعار سے انہوں نے فوراً ثبوت بھی بہم پہنچا دیا۔ میں یقین سے تو نہیں کہہ سکتا لیکن غالباً ”سخنِ فہمی عالمِ بالا“ ایسے ہی مواقع کے لیے کہا گیا ہوگا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال موضوع و معانی کو حسن پر ترجیح دیتے ہیں لیکن ایسا شعر تو کلامِ اقبال میں ڈھونڈے سے نہیں ملے گا جو حسن کے جلووں سے جگمگانہ رہا ہو۔

ہسپانیہ کی مسجدِ قرطبہ مسلمانوں کے دورِ عظمت کی اب ایک محض یاد بن کے رہ گئی ہے۔ جن مسلمانوں نے ہسپانیہ پہنچ کر یہ مسجد تعمیر کی ہوگی ان کی شخصیت کا اندازہ اس دور میں شاید مشکل سے ہو سکے۔ یہ مسجد عام نگاہوں کے لیے ایک مسجد ہی ہے جہاں محض نماز پڑھی جانی چاہیے لیکن اقبال کی نگاہوں نے اس مسجد کے در و بام میں ان عظیم شخصیتوں کے کردار کو جلوہ گرد دیکھا جن کے عزائم نے یہ مسجد تعمیر کی :

جن کی حکومت سے ہے فاش یہ دمِ عزیز  
 سلطنتِ اہلِ دل فقر ہے شاہی نہیں  
 جن کی نگاہوں نے کی تربیتِ شرق و غرب  
 ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خسرو راہ ہیں  
 جن کے لہو کی طفیل آج بھی ہیں اندلسی  
 خوش دل و گرم اختلاط، سادہ و روشن جبین  
 اب ذرا لفظ و معانی یا روح و پیکر کی بحث کا فیصلہ دیکھیے  
 اے حرمِ قرطبہ! عشق سے تیرا وجود  
 عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود  
 رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا ترونِ صوت  
 معجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود  
 قطرہ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل  
 خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

رہا یہ پہلو کہ اس "کعبۂ فن" اور سطوتِ دینِ مبین" میں، جس سے بقول اقبال  
 اندلسیوں کی زمین حرم مرتبہ ہوئی، اقبال نے حسن تلاش کرنے کی ضرورت محسوس  
 کی یا نہیں؟ اس کا جواب اس شعر میں شاید مل جائے جس میں آپ مسجدِ قرطبہ  
 سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ہے نہ گردوں اگر حسن میں تیری نظیر  
 قلبِ مسلمان میں ہے، اور نہیں ہے کہیں

یہ عظیم مسیحا جسے انکار ہی کا نمونہ نہیں ہے بلکہ کردار کی تصویر بھی ہے۔ کردار نام ہے کوشش، کاوش اور مسلسل محنت کا۔ اقبال کے نزدیک کوشش اور کاوش کے بغیر آرٹ، فن یا ہنر کی تشکیل ممکن نہیں۔ فن کار کے دل و دماغ ہوں یا ہاتھ پاؤں، انہیں مفلوج کر دینے سے نہیں بلکہ ان میں زندگی اور توانائی پیدا کرنے سے فن کی تخلیق ہوتی ہے۔ اسی خیال کو مختلف شعراء نے مختلف انداز سے بیان کیا ہے :

شک سیروں تن شاعر کا لہو ہوتا ہے  
تب نظر آتی ہے اک مصرعِ نر کی صورت  
آتش

بندش الفاظ بڑنے سے نگوں کے کم نہیں  
شاعری بھی کام ہے آتش مرصع ساز کا  
آتش

فروع طبعِ خدا داد اگر چہ تھا وحشت  
ریاض کم نہ کیا ہم نے کسبِ فن کے لیے  
وحشت

بحوم شوق کے پیچھے چلے اور اتنی مدت تک  
کہ اعزازِ امیر کارواں بخشا گیا ہم کو  
جوشِ طبعِ ابدی

اقبال کا کہنے کا ڈھنگ ذرا نرالا ہے، یہی بات یوں  
فرماتے ہیں :

ہر چند کہ ایجادِ معانی ہے خدا داد  
 کوشش سے کہاں مرد بہتر مند ہے آزاد  
 خونِ رگِ مہار کی گرمی سے ہے تعمیر  
 میخانہٴ حافظ ہو کہ بٹ خانہٴ بہزاد  
 بے محنت پیہم کوئی ہو ہر نہیں کھلتا  
 روشن شررِ تیشہ سے ہے خانہٴ فرہاد

ہر بڑے شاعر کا کلام اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ فن اور بہتر کا مقصد کیا ہونا چاہیے۔ کلام اقبال میں بھی یہ اشارے واضح انداز سے ہمارے سامنے آتے ہیں۔ فن میں جہاں اقبال جلال اور جمال دونوں کیفیتوں کو یکجا دیکھنا چاہتے ہیں وہاں وہ اس سے ایک اعلیٰ تر زندگی کے حصول کا مقصد بھی وابستہ کرتے ہیں۔ ان کی نظر میں صحیح فن و بہتر وہ ہے جو ہمارے عزم اور ولولے کو آگے بڑھائے، قمر سو دگی ماحول کے خلاف ہمیں بغاوت پر اُکسائے، ایک صالح زندگی کی ترقیب دے، ہمیں مشکلات اور رکاوٹوں پر فتح پانا سکھائے، ہر منزل کے بعد نئی منزل ہمارے سامنے لے آئے۔ اگر فن و بہتر اس معیار پر پورے نہیں اترتے تو وہ پھر اقبال کے نزدیک افسانہ و افسوں سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے :

دلبری بے قاہری جادوگری است

دلبری باقاہری پیرغمبری است

گر بہر میں نہیں تعمیرِ نو دی کا بوہر  
 وائے صورتِ گرمی و شاعری و نائے سرود



”مرقع چغتائی“ کے دیباچے میں اقبال لکھتے ہیں کہ ”زوال پذیر فن قوم کے لیے چنگیز خاں کے لشکروں سے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتا ہے۔“ اگر زوال پذیر فن اور اس کے اثرات کی تصویر دیکھنا مقصود ہو تو آج کے شاعروں پر ایک نظر ڈالیے اور دیکھیے کہ زوال آمادہ شاعری کس کس انداز سے اپنے کرشمے دکھا رہی ہے۔ شعراء حضرات کی شان میں یہاں کچھ کہنا مقصود نہیں لیکن بڑے بڑے شاعروں میں شاعروں کا بہکنا بلکہ قے تک کر دینا کہاں سے آیا؟ زوال آمادہ تغزل سے با اقبال کے زندگی پرور اشعار سے؟

اقبال کی گہری نگاہ نے شاعری کے علاوہ رقص و موسیقی کا بھی جائزہ لیا ہے۔ رقص و موسیقی ایسے موضوعات ہیں جن کے متعلق میں شاید اپنی بے علمی کی بنا پر کچھ عرض نہ کر سکوں لیکن کلام اقبال کے مطالعے کے بعد اتنا کہا جاسکتا ہے کہ اقبال کا رقص اور موسیقی کا تصور شعر کے تصور سے مختلف نہیں۔ فن و ہنر میں شاعری بھی آجاتی ہے اور رقص بھی، موسیقی بھی اور ربت تراشی بھی، نقاشی بھی اور فن تعمیر بھی۔ اقبال ان تمام فنون کو ہماری شخصیت کی گہرائی کا ایک پر تو قرار دیتے ہیں۔ یعنی گہری فن کار کی شخصیت ہوگی اتنے ہی گہرے اور جاندار نقوش اس کے فن میں ابھریں گے۔ موسیقی کے متعلق فرماتے ہیں:

وہ نغمہ سردی خون غنزل سرا کی دلیل  
کہ جس کو سن کے ترا چہرہ تا بناک نہیں  
نوا کو کرتا ہے موجِ نفس سے زہر آلود  
وہ نئے نواز کہ جس کا ضمیر پاک نہیں

پھر میں مشرق و مغرب کے لاز زاروں میں  
کسی چمن میں گریساںِ لالہ چاک نہیں

مغرب کی بات تو خیر جانے دیجیے، مشرق کے اکثر موجودہ شعراء سے اقبال  
بہت بیزار ہیں، اس لیے کہ انہوں نے عجمی تصوف کی روح کو اپنا کر اپنے شعر کو  
زندگی سے آشنا کرنے کے عوض اسے افسردہ خاطر ہی مہلے دلی اور پالوسی کا لباس  
پہنایا۔ اقبال نے شعر و نثر کے لیے یہ میاں قرار دیا ہے کہ نغمے کو سبیل کی مانند تند رو  
ہونا چاہیے تاکہ وہ دل سے غم و افسردگی کے قافلے کو نکال دے۔ اس کے خلاف  
انہیں اپنے دور کے شعراء میں بالکل ہی مختلف کیفیت نظر آئی، چنانچہ وہ کہنے پر مجبور  
ہو گئے کہ:

مشرق کے نیستاں میں ہے متارجِ نفس نے  
شاعر ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے  
تا شیرِ غلامی سے خودی جس کی ہوئی نرم  
اچھی نہیں اس قوم کے حق میں عجمی نے  
شیشے کی صراحی ہو کر مٹی کا سبو ہو  
شمشیر کی مانند ہو تیزی میں ترمی نے  
ایسی کوئی دنیا نہیں افلاک کے نیچے  
بے معرکہ ہاتھ آئے جہاں تختِ جم و ک  
ہر لحظہ نیا طود نئی برقِ تجلی  
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے

ہماری مصوری عوامی زندگی کے کس قدر دور رہی ہے اس کا اندازہ کلاسیکل تصویریں دیکھنے ہی سے ہو سکتا ہے۔ ان تصویروں میں شاہی دربار ہیں، امیر و وزیر ہیں، معرقتی اور مذہبی رجحانات ہیں، خالقانہ ہیں، مندر ہیں، سادھو ہیں، بھگتی ہیں، ہمالہ کی گیمٹھائیں ہیں۔ اگر نہیں ہے تو ایک وہ زندگی نہیں ہے جو ہمیں ارد گرد سانس لیتی اور چلتی پھرتی نظر آتی ہے۔ روحانیت کے اس طوفان میں ابعثا کی تصویروں کو محض ایک استثنیٰ سمجھیے۔ مصوری میں زندگی سے اس بیگانگی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ آج کل کی تصویروں کا انداز کچھ ایسا ہوتا ہے کہ ایک راہب اپنی آرزوؤں کے حلقے میں گرفتار کسی جنگل میں بیٹھا ہوا ہے، ایک عورت کسی طاقتور کو ہنجرے میں بند کیے بیٹھی ہے، ایک فقیر کسی بادشاہ کے سامنے کھڑا ہے۔ ایک نازنین مندر کی طرف جا رہی ہے۔ ایک ہوگی دیرانے میں بیٹھا ہے۔ ایک لڑکا کسی بوڑھے کی گردن پر سوار ہے، وغیرہم۔ گویا قلم سے مضمون موت کے سوا کچھ مترشح نہیں ہوتا۔ ہر طرف افسانہ و افسون موت ہی نظر آ رہا ہے۔ اس افسانہ و افسون موت کا ذکر اقبال ہی کے الفاظ میں ایک اور جگہ دیکھیے:

کس درجہ یہاں عام ہوئی مرگِ نخبیل  
 بندی بھی فرنگی کا مقلد، عجمی بھی  
 مجھ کو تو یہی غم ہے کہ اس ددر کے بہزاد  
 کھو بیٹھے ہیں مشرق کا سرورِ ازل بھی  
 معلوم ہیں اسے مرد ہنر تیرے کمالات  
 عنایت تجھے آتی ہے پرانی بھی نئی بھی

فطرت کو دکھایا بھی ہے دیکھا بھی ہے تو نے

آئینہ فطرت میں دکھا اپنی خودی بھی

جہاں تک فنون لطیفہ کا تعلق ہے اقبال اس ذوقِ نظر کے قابل نہیں جو کسی  
شے کی محض سطحیت سے آگے نہ جا سکے۔ ہنر کا مقصد ان کی نظر میں حیاتِ ابدی  
کا سوز ہے نہ کہ ایک شرکاء کا سوز جو ایک لمحے سے زیادہ نہیں رہتا۔ شاعر کی نوا اور معنی  
کے نفس سے اقبال چمن کے تروتازہ ہونے کی اُمید رکھتے ہیں افسردہ ہونے  
کی نہیں۔

چمن کو تازہ رکھنے کی آرزو اقبال کے دل میں ہمیشہ زندہ و بیدار رہی ہے۔ ان  
چند مثالوں کے علاوہ، جن میں اقبال نے فن کے متعلق اپنا نظریہ بیان کیا ہے، اقبال  
نے فن کے جو نمونے پیش کیے ہیں وہ ندرت و جدت میں اپنی مثال آپ ہیں۔  
ہماری اردو اور فارسی شاعری اقبال سے قبل ان نمونوں سے قطعی نا آشنا تھی۔  
یہاں میں کلامِ اقبال سے اقتباسات پیش کر کے اپنے مقالے کو زیادہ طویل بنانا  
مناسب خیال نہیں کرتا۔ ایسے نمونے اقبال کے کلام میں اول سے آخر تک موجود  
ہیں۔ منظر کشی میں بلوغ اور لطیف تشبیہیں اور استعارے اقبال کے ہاتھ میں  
آکر بلوغ تر اور لطیف تر ہو گئے ہیں۔ اقبال کے ذوقِ جستجو نے قدم قدم  
پر خوب سے خوب تر کی تلاش کی ہے اور جس نظارہٴ قدرت پر اقبال نے  
نگاہ ڈالی ہے اسے حسین تر بنا دیا ہے :

جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اس کے

نگاہ شاعرِ رنگیں نوا میں ہے جادو

اقبال ہر اعتبار سے ایک عہد آفرین شاعر ہیں۔ ہم اقبال کے خیالات کو ہمیشہ متفق ہوں یا نہ ہوں ان خیالات کی عظمت سے انکار نہیں کر سکتے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اقبال نے جو بات کہی ہے وہ انسانیت کی بلندی سے کہی ہے۔ اقبال صرف مقصد کی عظمت ہی کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس کے حصول کے لیے طریق کار کی عظمت کے بھی قائل ہیں۔ عظمت کے اس تصور نے اقبال کی شاعری کو ایک آفاقی حیثیت اور عالم گیر قدر بخشی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال کا کلام ہمارے لیے کسی طرح حرفِ آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال کا کلام ایک انسان کا کلام ہے اور اسے اسی خیال سے پڑھنا لازمی ہے۔ اس کلام پر ایمان لانا ہمارے لیے ضروری نہیں بلکہ دوسرے بڑے شعراء کے کلام کی طرح ہمیں ان کے حسن و قبح کو اپنی پرکھ کی کسوٹی پر رکھ کر دیکھنے کا حق حاصل ہے۔ اس میں ہمیں غلط اندیشیاں بھی نظر آ سکتی ہیں، ہم بعض نظریات سے اختلاف بھی کر سکتے ہیں لیکن اس فن کار کا کمال یہ ہے کہ ہم کہیں بھی کلامِ اقبال کی عظمت سے منکر نہیں ہو سکتے۔ فکرِ اقبال میں یہ عظمتِ اقبال کے اس بنیادی عقیدے سے پیدا ہوئی ہے کہ انسان عظیم ہے اور جادہٴ عظمت پر گامزن ہے۔ اقبال کے کلام کو ہم مختصر سے مختصر الفاظ میں بیان کرنا چاہیں تو اسے صحیفہٴ عظمتِ آدم کے سوا اور کوئی نام نہ دے سکیں گے۔ عظمتِ آدم کے موضوع پر ان کے یہ اشعار تو زبانِ زدِ خاص و عام ہیں:

عروجِ آدمِ خاکی سے انجمِ سہمے جلتے ہیں  
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا نہ کامل نہ بن جائے

خبرٹی ہے یہ معراجِ مصطفیٰ سے مجھے  
 کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں  
 ”جاوید نامہ“ کی تمہیدِ آسمانی میں یہی خیالِ اقبال نے کچھ اور سحرانگیز الفاظ  
 میں بیان کیا ہے :

فروعِ مشتبہ خاک از لوریاں افزوں شود روزے  
 زمیں از کوکبِ تقدیر ما گردوں شود روزے  
 خیالِ او کہ از سیلِ حوادث پرورشِ گیرد  
 ز گردابِ سپہر نیلگوں بیرون شود روزے  
 یکے در مہنی آدم نگر از من چہ می پُری  
 ہنوز اندر طبیعتِ غلیظ موزوں شود روزے  
 پناں موزوں شود این پیٹل پا افتادہ مضمونے  
 کہ یزداں را دل از تاثیرِ اد پُرنوں شود روزے

”جاوید نامہ“ کا ذکر آتے ہی اس نوع کی ایک اور کتاب کا تصور لازمی طور پر  
 ذہن میں آجاتا ہے اور وہ ہے اہلی کے مشہور شاعر ڈانٹے کی ”کامیڈی“ جو آج  
 ”ڈیوائن کامیڈی“ کے نام سے مشہور ہے۔ کہتے ہیں کہ اقبال نے ”جاوید نامہ“ کا  
 خاکہ ”ڈیوائن کامیڈی“ سے مستعار لیا ہے۔ یہیں اس دعوے کو صحیح تسلیم کرنے  
 میں قدرے تاثر ہے، اس لیے کہ ڈانٹے کی تصنیف ”ڈیوائن کامیڈی“ کا ماخذ بھی  
 اصل میں وہ احادیثِ نبوی ہیں جن میں معراج کی کیفیت بیان کی گئی ہے۔ اس کے  
 علاوہ ”ڈیوائن کامیڈی“ سے قبل شیخ اکبر حضرت علی الدین ابن عربی کی کتاب

” فتوحاتِ مکیہ “ اور ابو العلامعری کی تصنیف ” رسالہ الغفران “ منظر عام پر آچکی تھیں۔ یہ تصانیف اقبال کے سامنے بھی موجود تھیں اور ڈانٹے کے سامنے بھی۔ خیر یہ بات یہاں ایک جملہ معترضہ کی حیثیت رکھتی ہے، کہنا میں کچھ اور چاہتا ہوں۔ وہ ” دیوان کا میڈی “ میں ڈانٹے اپنی محبوبہ بیٹریس کی تلاش میں جاتا ہے اور ” جاوید نامہ “ میں اقبال حق کی جستجو میں نکلتا ہے۔ ڈانٹے عیسائی تھا اور اقبال <sup>(۱)</sup> مسلمان، محض لفظی اعتبار سے نہیں، بلکہ معنوی اعتبار سے بھی۔ ڈانٹے کی کتاب میں غیر عیسائیوں کا ذکر موجود ہے اور اقبال کی کتاب میں غیر مسلمانوں کا لیکن :

بہیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا

جہاں غیر عیسائیوں کے ذکر میں ڈانٹے صبر و ضبط و تحمل کا دامن ہاتھ سے چھوڑ کر کف بدن ہو جاتا ہے وہاں اقبال غیر مسلمانوں کا ذکر اسی احترام سے کرتا ہے جس احترام سے کسی مسلمان کا۔ ثبوتی تہا راج، گوتم بدھ، بھرتزی ہری اور ہنرو خاندان کا تذکرہ اقبال نے ” جاوید نامہ “ میں کیا ہے اور رسول اللہ اور حضرت علیؑ کا ذکر ” دیوان کا میڈی “ میں ڈانٹے نے کیا ہے۔ ان کے علاوہ ” دیوان کا میڈی “ میں ان شخصیتوں اور عظیم انسانوں کا تذکرہ بھی موجود ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام

(۱) یہاں اس مسئلے کو چھڑنا تو ریر نظر مقالے کے موضوع سے باہر ہے لیکن یہ سوال آج تک اردو کے اکثر طلبہ کی پریشانی کا باعث ہے اور انہیں اس کا خاطر خواہ جواب نہیں مل سکا کہ اقبال کو ” نقاد “ اسلامی شاعر کیوں کہتے ہیں اور ڈانٹے اور ملٹن کو ” عیسائی شاعر “ کیوں نہیں کہا جاتا اور کلید اس، ملی واس اور میگور کو ” ہندو شاعر “ کے نام سے کیوں یاد نہیں کیا جاتا؟

سے قبل اس دنیا میں آئیں۔ یہاں یہ ذکر دلچسپی کے خالی نہ ہوگا کہ ڈانٹے کے مرشد ورجل کا زمانہ بھی حضرت مسیح سے پہلے کا زمانہ ہے۔ ڈانٹے نے اپنے مذہبی تعصب کے جوش میں ان میں سے کسی کو معاف نہیں کیا۔ جو عظیم ہستیاں عیسائیت کے قبل اس دنیا میں آئیں اگرچہ انہیں ڈانٹے نے دوزخ کے مرکز میں نہیں دکھایا ہے لیکن اس کے حدود میں دکھانے سے گریز نہیں کیا۔ وہاں ان کے لیے ڈانٹے نے عقل انسانی کا ایک قلعہ بنایا ہے۔ یہاں یہ علم و ادب کے آفتاب گھاس پر بیٹھے نظر آتے ہیں۔ یہ سارا ماحول عقل کی روشنی سے جگمگا رہا ہے۔ چونکہ یہ ہستیاں عیسائیت سے قبل عالم وجود میں آئیں اس لیے ڈانٹے نے ان کے لیے جو مقام تجویز کیا ہے وہ دوزخ ہے۔ نیز ان کے لیے یہ طے کر دیا ہے کہ یہ جلوة الہی سے کبھی فیضیاب نہیں ہو سکتیں اور یہ ہمیشہ ناسر اور ناامید رہیں گے۔ کولم اللہ اور حضرت علیؑ کا ذکر ڈانٹے نے اس کتاب میں جس انداز سے کیا ہے وہ علم و ادب کے طالب علموں کے لیے ایک بہت بڑا سوالیہ نشان ہے۔ میں اس حصے کو نقل کھڑکھڑنا "باشد" کا سہارا لے کر بھی یہاں نقل کرنا مناسب نہیں سمجھتا۔ سوال مذہبی بحث کا نہیں ہے بلکہ محض اس قدر ہے کہ کیا ادب العالیہ کسی دور میں بھی اس غیر مہذب لب و لہجے کا متحمل ہو سکتا ہے؟

شاعر کی اس سنگ نظری نے درجیل کو بھی نہیں بخشتا ہے۔ یہ ہے پرومید

کا روحانی رشتہ !

اس کے خلاف اقبال کی زبانی شوچی مہاراج، گوتم بدھ اور بھرتی ہری کا ذکر نیچے۔ ادب و احترام کے کون سے موتی ہیں جو اقبال نے ان شخصیتوں پر



نچھا اور نہیں کیے۔ اور ایک ایسے عالم میں، جب کہ جلال الدین رومیؒ اقبال کو اپنی رہنمائی میں انلاک کی سیر کر رہے ہیں، اقبال نے شوچی مہاراج سے روحانیت کا درس لینے میں فخر محسوس کیا ہے اور اس درس کو اپنے دل کی گہرائیوں میں جگہ دی ہے۔ اقبال کا عظمتِ آدم کا تصور محض عالی تہولی جذباتی قسم کا تصور نہیں بلکہ ایک گہرا اور رچا ہوا تصور ہے جس سے کلامِ اقبال اول سے آخر تک جگمگا رہا ہے:

آدمیت احترامِ آدمی

باخبر شو از مقامِ آدمی

کے عقیدے پر اقبال مضبوطی سے قائم ہیں۔ یہ تصور کسی مصلحت پر مبنی نہیں ہے۔ مقامِ آدمی اقبال کی نظر میں کس قدر بلند ہے اس کا اندازہ ایک شعر نقل کر دینے سے نہیں ہو سکتا، اس کے لیے اقبال کے فلسفہٴ حیات کا غائر نظر سے مطالعہ ضروری ہے۔ انسان کو قدم قدم پر مسائلِ حیات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ حوادث اکثر حوصلہ شکن بھی ثابت ہوتے ہیں۔ یہ حوصلہ شکنی انجامِ کار انسان کو بے یقینی اور بالوسی کی طرف لے جاتی ہے۔ اقبال یہاں انسان کی رہنمائی کے لیے آتے ہیں اور اس سے کہتے ہیں:

شاخِ نہالِ سدرہٴ خار و خس چمن مشو

منکرِ او اگر شدی منکرِ خویشتن مشو

برخیز کہ آدم را ہنگام نمود آمد

این مشتِ غبارے را انجم بسجود آمد

آن راز کہ پوشیدہ در سینه، ہستی بود  
از شوخی آب و گل در گفت و شنود آمد

مرد ستارہ کہ در راہ شوق، مسفر اند  
گر شمع سنج و ادا فہم و صاحب نظر اند  
چہ جلوہ ہاست کہ دیدند در کفِ خاکے  
تقا بہ جانبِ افلاک سوئے مانگرند

یہ تمام اشارے ہیں اس حقیقت کی جانب کہ انسان کو نظام کائنات میں ایک خاص منصب عطا کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ عظمتِ آدم میں بہاں اس قدر اعتماد اور یقین کا اظہار ہوگا وہاں قنوطیت کے لیے کوئی جگہ نہیں ہوگی۔ انسان کے رگ و پے رجاہیت کے دلوں سے معمور ہوں گے اور اقبال کا ”آدم“ سحرِ خیام کے ”آدم“ سے کہیں مختلف ہوگا جس کا ذکر خیام ان رباعیات میں کرتا ہے :

آمد سحرے نداد میخانہ، ما  
کاسے زندِ خرا باقی و دیوانہ، ما  
بر خیز کہ پڑ کینم پیمانہ ز سے  
زاں پیش کہ پڑ کیند پیمانہ، ما

من بادہ جام یک منی خواہم کرد  
خود را بہ دو جام سے غنی خواہم کرد

اول سے طلاقِ عقل دویں خواہم گفت  
پس دخترِ رز را بہ زنے خواہم کرد

آں ہا کر محیطِ فضل و آداب شدند  
در کشفِ علوم شمعِ اہجاب شدند  
رہ زین شبِ تاریک نہ بروند بروں  
گفتند فسانہ کو در خواب شدند

خیام کی توخیر بات ہی مختلف ہے، اقبال کا عظمتِ آدم کا تصور غالب کے اس نظریے کی بھی تردید ہے کہ:

موت سے پہلے ادنیٰ غم سے نجات پائے کیوں

ان سطور میں غالب اور اقبال کا موازنہ کرنا مقصود نہیں، نہ ہی غالب کی شاعری پر تبصرے کی اس مقالے میں گنجائش ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اردو شاعری میں فکر و اجتہاد کی ابتداء غالب ہی سے ہوئی ہے۔ غالب ہمارے پہلے شاعر ہیں جنہوں نے شاعری میں سوچ، بچار کے عناصر داخل کیے لیکن غالب میں جہاں رجائیت کے بعض اشاروں کے ساتھ ساتھ نا اُمیدی اور یاس و اندوہ کا ایک طوفان مٹا ہے وہاں اقبال کے یہاں شاید ہی یا کس و نا اُمیدی یا قنوطیت کی کوئی جھلک نظر آئے۔ یہاں طوفانِ رجائیت ہی کا مٹنا ہے۔ بے چارگی، اُداسی اور اندوہ گینی کلامِ اقبال میں کہیں نظر نہیں آتیں۔ اقبال

کے الفاظ میں انسان رازِ کُن فکاں ہے۔ اسے صرف اپنی آنکھوں پر ظاہر ہوتے کی ضرورت ہے۔ ان کی نظر میں انسان کی ساری کائنات پر برتری مسلم ہے۔ انسان نے جب روئے زمین پر اپنا جلوہ دکھایا تو بقولِ اقبال:

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگڑے پیدا شد  
حسن لرزید کہ صاحبِ نظرے پیدا شد  
فطرتِ آشفّت کہ از خاکِ جہانِ مجبور  
خود گرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شد  
خبرے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل  
حذر اے پردگیاں، پردہ درے پیدا شد  
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر  
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

مقدر کی طوفانی موجوں میں انسان کی حیثیت خس و خاشاک کی نہیں ہے بلکہ وہ

یہ دو تین اشارہ کلامِ اقبال میں استثناء کی حیثیت رکھتے ہیں:

تیری بندہ پروری سے مرے دن گزرے ہیں نہ گلا ہے دوستوں کا نہ شکایتِ زمانہ

بالِ جبریل

وہی میری بد نصیبی وہی تیری بے نیازی مرے کام کچھ نہ آیا یہ کمالِ نے نوازی

بالِ جبریل

زندگانی ہے سری مثلِ بابِ خاموش

بانگِ درا

ہر اعتبار سے ان طوفانی موجوں پر قادر ہے۔ اس کی انفرادیت کے اقبال یہاں تک قایل ہیں کہ انہیں انسان کا خدا کی ذات میں واصل ہو جانا گوارا نہیں، بلکہ تصوف کے ایک مسئلے کو ایک نظم میں بیان کرتے ہوئے انسان کو اس قدر عظمت کا حامل قرار دیا ہے کہ انسان گم ہے اور خدا اس کی جستجو میں سرگشتہ و پریشان ہے:

ما از خداے گم شدہ ایم، او بہ جستجو است

چوں ما نیاز مند و گرفتار آرزو است

آہ سحر گہی کہ زند در فساق ما

بیرون و اندرون زبرد و چارو است

ہنگام بست از پیے دیدارِ خاکئی

نظارہ را بہانہ تماشاے رنگ بواست

اقبال نے انسان کے اندر قوتِ یسین پیدا کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ ہماری شاعری میں اولین کوشش ہے۔ اقبال اگر اردو اور فارسی شاعری کو اس موڑ سے آشنا کرتے تو آج جوشِ ملیح آبادی، مجاز، احسانِ دانش اور سردارِ بھفری کی شاعری کا انداز یقیناً مختلف ہوتا۔ جوش کو شاعر انقلاب بنانے میں اس ماحول کا بہت بڑا ہاتھ ہے جس کی تخلیق اقبال کے تفکر نے کی۔ اقبال کی صدائے بازگشت ہمیں صرف نظم گو شعراء کے کلام ہی میں نہیں سنائی دیتی بلکہ غزل گو شعراء بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے۔ جگر کی یہ غزل:

جو دلوں کو فتح کر لے وہی فاتحِ زمانہ

صرف موضوع کے اعتبار ہی سے نغمہٴ اقبال کی بازگشت نہیں بلکہ اس میں الفاظ

اور ترکیبیں بھی قریب قریب وہی ہیں جنہیں اقبال بہت پہلے سے استعمال کر رہے ہیں۔ یہاں سوال ایک آدھ غزل کا نہیں بلکہ ساری غزلیہ شاعری کو ایک نٹے رجمان سے آشنا کرنے کا ہے۔ اقبال سے پہلے ہماری غزل محض ایک انفعالی کیفیت کے گرد گھوم رہی تھی۔ اقبال نے اگر اسے عنایت میں رچا ہوا ایک باقار لہجہ عطا کیا۔ غزل کی داخلیت کو برقرار رکھتے ہوئے اقبال نے اسے مسائلِ حیات سے آشنا کیا اور اسے گھٹے ہوئے بعض آئینز ماحول سے نکال کر کھلی فضا میں سانس لینے کی توفیق بخشی۔ یہ کہنا تو شاید صحیح نہیں ہوگا کہ اقبال اگر غزل کو اس لب و لہجے سے آشنا کرتے تو ہمیں فیض اور روش صدیقی کی شاعری نظر نہ آتی لیکن قیاس یہی ہے کہ فیض اور روش کے آنے میں ابھی ایک زمانہ اور گزر جاتا۔ سرمایہ و محنت کی آویزش کا موضوع، ہوا آج اکثر شعراء کے کلام کا طرہ امتیاز بنا ہوا ہے، سب سے پہلے اقبال ہی کی فکر نکتہ آفریں اردو شاعری میں لائی۔ پہلی جنگِ عظیم کا سانحہ اقبال کی آنکھوں کے سامنے گزرا۔ تہذیبِ یورپ خود کشی کر چکی تھی لیکن خود کشی سے قبل اس نے دنیا کی دوسری تہذیبوں کو بھی بڑی طرح تجروح کر دیا تھا۔ اس جھٹکے سے کرۂ ارض کا ایک ایک گوشہ ہل چکا تھا۔ تجارتی دنیا کی گرم بازاری ختم ہو گئی تھی۔ بے روزگاری اور افلاس کے مسائل نے ہر ملک کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا۔ یہ مسائل کسی ایک خاص طبقے، قوم یا ملک کے سامنے نہیں تھے۔ ہر ملک اپنی اپنی پریشانیوں میں گرفتار تھا۔ اقبال نے صورتِ حال کو ایک خاموش تماشائی کی حیثیت سے نہیں دیکھا بلکہ ابھی جنگ کے خاتمے کو ایک آدھ برس ہی گزرا تھا کہ نظم ”خضر راہ“ شایع ہوئی جسے ہم بقول آل احمد سرور ”اردو شاعری کا نیا عہد نامہ“ کہہ سکتے ہیں۔ اس اکم بامستی نظم میں اقبال نے

ان تمام مسائل و واقعات کا جائزہ لیا جو ایشیا اور اہل ایشیا کے لیے پریشانی کا باعث بنتے تھے۔ شاعر ایک رات اپنے گوشہ دل میں جہانِ اضطراب چھپائے سائلِ دریا پر محو نظر ہے۔ اس پر سکون ماحول میں، جب کہ دریا کی مومن مضطر کا اضطراب مہتمم چکا ہے، طائر اپنے اپنے آئینوں میں اسیر ہیں، شاعر کی ملاقات پیکِ جہاں پیمانہ خضر سے ہوتی ہے جو شاعر سے کہہ رہا ہے کہ:

چشمِ دل وا ہو تو ہے تقدیرِ عالم بے حجاب  
شاعر اُس سے وہی سوال کرتا ہے جو اسے اور دوسروں کو پریشان کر رہے ہیں:

زندگی کا راز کیا ہے، سلطنت کیا چیز ہے؟  
اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا تروٹش؟  
ہو رہا ہے ایشیا کا خرقہ دیرینہ چاک  
نوجواں اقوام تو دولت کے ہیں ہیرا یہ پوش  
گرچہ اسکندر رہا محروم آبِ زندگی  
فطرتِ اسکندری اب تک ہے گرم مائے دنوش  
بیپا ہے ہانٹی ناموس دینِ مصطفیٰ  
خاک و خون میں مل رہا ہے ترکمانِ سخت گوش  
آگ ہے، اولادِ ابراہیم ہے، نرود ہے  
کیا کسی کو پھر کسی کا امتحاں مقصود ہے؟

خضر سب سے پہلے اقبال کو اپنی جہاں گردی کا سبب بتانے ہیں۔ یہ سبب کیا

ہے؟ اقبال کا اپنا فلسفہ حرکت و عمل ہے جسے خضر کے الفاظ میں اقبال نے یوں ادا کیا ہے:

پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی  
ہے یہی اسے بے خبر رازِ دوامِ زندگی

یہ ساری نظم، جس میں خضر نے زندگی، سلطنت، سرمایہ و محنت اور دنیا کے مسائل کے متعلق خیالات کا اظہار کیا ہے، اول سے آخر تک رجائیت کے کیف سے لیریز ہے۔ اس عالم میں جب کہ دنیا سوا اس باختہ ہو رہی تھی، سیاسی قوتیں پریشان تھیں، ہماری شاعری صحیح معنوں میں زندگی اور موت کے دورا ہے پر تھی، اقبال نے ماتھے پر تسکین ڈالے بغیر ماحول کو زندگی کا پیغام دیا اور میٹھے سروں میں اپنا نعرہ اس انداز سے پھرا:

ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی تڑپ  
پہلے اپنے پیکرِ خاکِ میں جاں پیدا کرے  
زندگی کی قوتِ پنہاں کو کر دے آشکار  
تا یہ چنگاری فردِ غا و داں پیدا کرے  
خاکِ مشرق پر چمک جائے مثالِ آفتاب  
تا بدخشاں پھر وہی لعلِ گراں پیدا کرے

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر  
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساتری



دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے گوب  
 تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری  
 مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق  
 طب مغرب میں مزے میٹھے، اثر خواب آوری  
 گرنی گفتارِ اعضائے مجالس الاماں  
 یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری  
 اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں بچھا ہے تو  
 آہ اے ناداں نفس کو آشیاں بچھا ہے تو

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے  
 خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیام کائنات  
 اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار جیلہ گر  
 شاخِ آہو پر رہی ہدیوں تلک تیری برات  
 دستِ دولت آفریں کو مزدیوں ملتی رہی  
 اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکوٰۃ  
 مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار  
 انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

یہ ہیں اردو شاعری میں سرمایہ و محنت کی آویزش کے اولین نقوش جو بعد میں  
 رنگ بدل بدل کر ہم عصر شعراء کے کلام میں نمایاں ہوئے۔ اقبال کا آزادی کا تصور

چلبست کے ہوم رول کے تصور سے کہیں آگے جاتا ہے۔ اقبال نے تو آنے والی نسلوں کے لیے منزل کی واضح نشان دہی کر دی اور رستے میں قدم قدم پر تفکر کے چراغ روشن کر دیے؛ کہ بھٹکتے نہ پھریں ظلمتِ شب میں راہی۔

اقبال کی آزادی کا تصور صرف ہندوستان کی آزادی نہیں بلکہ مشرق کے تمام غلام ممالک کی آزادی کے تصور کا آئینہ دار ہے۔ ہندوستان کی غلامی چونکہ بالکل سامنے کی بات ہے اس لیے قدرتی طور پر اقبال کے دل میں وہ بڑی تڑپ پیدا کرتی ہے:

مشرق و مغرب آزاد و مانچھیر غیر  
خشستِ ماسرما یہ تعمیرِ غیر  
زندگانی بر مرادِ دیگر اسے  
جاوداں مرگ است نے خوابِ گراں

لیکن اس غلامی کی ذمہ داری مظلوم پر بھی اتنی ہی عاید ہوتی ہے جتنی ظالم پر۔ آخر ہم غلامی پر رضامند سوئے کیوں؟ اگر غلام ہو گئے تھے تو اس زنجیر کو ہم نے توڑ کیوں نہیں پھینکا؟

مظلوم کے ہند کی تقدیر کہ اب تک  
بیچارہ کسی تاج کا تابندہ نگین ہے  
دہقان ہے کسی قبر کا اگلا ہوا مردہ  
بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیرِ زمین ہے  
جاں بھی گرو غیر، بدن بھی گرو غیر  
افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکین ہے

یورپ کی غلامی پہ رضا مند ہوا تو  
 جھ کو تو گلہ تجھ کے ہے یورپ سے نہیں ہے  
 ہندوستان ہو یا دوسرے مشرقی ممالک، جہاں بھی مکروہن نوا جگی نے اپنا  
 دام ہوس پھیلا رکھا ہے اقبال وہیں اپنی ضربِ کاری لگاتے ہیں۔ جہاں وہ اس  
 غلامی پر ندامت اور شرمندگی محسوس کرتے ہیں وہاں ایسا محسوس ہوتا ہے گویا تمام  
 غلام ممالک کا جذبہ شرمندگی سمٹ کر ان کے دل میں جمع ہو گیا ہے۔ غلامی کی  
 حالت میں وہ قیام کو بے حضور اور سجدے کو بے سرور پانتے ہیں، بلکہ یہاں تک کہ  
 عالمِ غلامی میں وہ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا نام بھی اپنی زبان پر نہیں لانا  
 چاہتے کیونکہ ان کے نزدیک یہ حق صرف آزاد بندوں ہی کو پہنچتا ہے:

از قیام بے حضور من میرس  
 از سجود بے سرور من میرس  
 جلوۂ حق گر چہ باشد یک نفس  
 قسمت مردانِ آزاد است و بس  
 مرد آزادے پو آید در سجود  
 در طوافش گرد او چرخِ کبود  
 ماغلاماں ار جلاش بے خبر  
 از جمالِ لازوالش بے خبر  
 از غلامے لذتِ ایماں مجو  
 گر چہ باشد حافظِ قرآن مجو

عیدِ آزادانِ شکوہ ملک و دیں  
عیدِ محکوماں بہجومِ مومنین

چوں بنامِ مصطفیٰ خوانم درود  
از خجالتِ آبِ می گردود و بود

نانا دارد از محمد رنگ و بو  
از درودِ خود میالا نام او

اقبال نے اپنے عہد کے نام جو پیغام دیا ہے وہ آزادی انسان کا پیغام ہے۔ اقبال کی نظریں غلام اس قابل بھی نہیں کہ ان کی بصیرت پر بھروسہ کیا جائے۔ آزاد اور غلام کا فرق انہوں نے کئی طریقوں سے بیان کیا ہے:

آزاد کی رگ سخت ہے مانند رگ سنگ  
محکوم کی رگ نرم ہے مانند رگ تانک  
محکوم کا دل مردہ و افسردہ و بوسیدہ  
آزاد کا دل زندہ و پُر سوز و طرب ناک  
آزاد کی دولت دل روشن، نفس گرم  
محکوم کا سرمایہ فقط دیدہ نمناک  
محکوم ہے بیگانہ اخلاق و مروت  
ہر چند کہ منطق کی دلیلوں میں ہے چالاک

ممکن نہیں محکوم ہو آزاد کا ہمدوش  
وہ بندہ افلاک ہے یہ خواجہ افلاک

اگرچہ یورپ کے ہتھکنڈوں کو اقبال بڑی نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ انہیں یورپ سے نفرت ہے۔ یورپ کی سیاست اور تہذیب میں جہاں خرابیاں ہیں وہاں خوبیاں بھی ہیں۔ اقبال ان خوبیوں کا اعتراف بھی کرتے ہیں۔ آپ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ میری زندگی کا بیشتر حصہ یورپی فلسفے کے مطالعے میں صرف ہوا ہے اور یہ نقطہ نگاہ میری فطرتِ ثانیہ بن گیا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر میں مخالف اسلام کا مطالعہ اسی نقطہ نگاہ سے کرتا ہوں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب ان افکار کو میں نے اردو میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے تو میں نہیں کر سکا۔ اس کے لیے مجھے انگریزی کا سہارا لینا پڑا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ انہوں

نے Reconstruction of Religious Thought in Islam

(اسلامی تشکر کی تشکیل جدید) کو اپنی بہترین فلسفیانہ تصنیف کہا ہے۔ انماں کے اس خیال کے پیش نظر مذکورہ تصنیف ایک بہت توجہ طلب کتاب ہے۔ اس میں اقبال لکھتے ہیں: "جدید تاریخ کا قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ دنیا نے اسلام بڑی تیزی سے مغرب کی طرف گامزن ہے۔ مغرب کی جانب گامزن ہونے میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ اندیشہ صرف یہ ہے کہ مغربی تہذیب کی ظاہری چمک دمک ہماری نظروں کو خیرہ نہ کر دے اور کہیں ایسا نہ ہو کہ ہم اس تمدن کی اندرونی گہرائیوں تک رسائی حاصل نہ کر سکیں۔ ہمارے سامنے اس وقت واحد راستہ یہ ہے کہ ہم ایک

مؤدب لیکن آزادانہ رویے سے علومِ حاضر تک رسائی حاصل کریں اور اسلام کی تعلیم کا اس نئے علم کی روشنی میں مطالعہ کریں خواہ ہمیں اپنے متقدمین سے اختلاف ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔“

بقول ڈاکٹر تاثیر، اقبال نے اسی وعدہ راستے پر عمل کیا۔ انہوں نے یورپی تمدن کی روح تک پہنچنے کی کوشش اور اسلام کی تاویلِ جدید یورپی خیال کی روشنی میں کی اقبال کوئی تنگ نظر ملا نہیں تھے۔ یہ انگ بات ہے کہ اکثر مسلمانوں نے بھی اس امر کی کوشش کی ہے کہ اقبال کو ایک تنگ نظر ملا بنا کر پیش کیا جاتے۔ انہوں نے یورپی علوم کے سرچشمے سے مرمت اپنی پیاس ہی نہیں بجھائی بلکہ اس کا اعتراف بھی کیا ہے اور دوسروں کو بھی اس سرچشمے سے پیاس بجھانے کی تلقین کی ہے۔ بعض نقاد اقبال کے جذبہٴ تخصیلِ علم کو بالکل ہی دوسرے رنگ میں پیش کرتے ہیں۔ علم کا چشمہ کہیں بھی ہو سچا طالب علم وہاں تک ضرور جلتے گا۔ رسول اللہ نے آج سے ساٹھ تیرہ سو برس قبل انسان کو یہی تلقین کی کہ علم کی تلاش میں اگر دنیا کے آخری گوشے تک جانا پڑے تو بھی دریغ نہیں کرنا چاہیے۔ اقبال لکھتے ہیں: ”مسلمان فلسفیوں نے یونانی فلسفے سے بہت کچھ سیکھا اور یورپ کو بہت کچھ سکھایا۔ پھر ایک زمانہ ایسا آیا کہ مسلمانوں کا فکر و نظر جمود کا شکار ہو گیا۔ اس دوران میں یورپ میں علم و فکر کے فائنے برابر آگے بڑھنے رہے۔“ اقبال نے اس ٹوٹے ہوئے سلسلے کو دوبارہ ہاتھ میں لینے کی کوشش کی۔ انہوں نے خود اپنے نقطہٴ نظر کو یورپی نقطہٴ نظر کہا ہے، دراصل ان کا نقطہٴ نگاہ ایک آزاد اور غیر جانبدار نقطہٴ نگاہ ہے۔

نیتنئے نے ”بقولِ زردشت“ میں کہا ہے: ”انسان کا بڑا کا زنا مر یہ ہے

کہ وہ ایک پُل ہے نہ یہ کہ وہ ایک منزل ہے۔ اور جہاں تک مشرقی اور مغربی فلسفے کو آپس میں ملانے کا تعلق ہے اقبال کی عظمت یہ ہے کہ انہوں نے ایک مغبوط پُل کا کام دیا ہے۔

اقبال پر نیتے کا گہرا اثر تھا۔ مثنوی "اسرارِ خودی" کی حکایت "الماسِ زغال" اقبال نے نیتے سے لی ہے۔ اس نظم میں الماسِ زغال کو نصیحت کرتا ہے:

فارغ از خوف و غم و دوسواں باش  
پختہ مثل سنگِ ثناء الماس باش  
در صلابتِ ابروئے زندگی است  
نا توانی، ناکسی، نا پختگی است

نیتے نے یہ تعلیم دی ہے کہ پختگی اختیار کر۔ خطرے کی زندگی بسر کر۔ اچھا وہی ہے جو اپنے اندر قوت پیدا کرتا ہے اور بڑا وہ ہے جو کمزور ہے اور اپنی حفاظت نہیں کر سکتا۔ جمہوریت اس کی نظر میں محض افراد کو گنتا ہے۔ جہاں تک اقبال کا تعلق ہے ان کے اشعار میں ان اثرات کا پورا پورا وجود ہے۔ نیتے کے اکثر بیرو مثلاً گوٹے، نیپولین، سینٹ پل، شوپن ہار اور ہائینے اقبال کے بھی ہیرو ہیں۔ دونوں کے یہاں فوق البشر کا ایک تصور موجود ہے۔ اقبال کا خودی کا تصور بھی مغرب کے فلسفیانہ اثر سے آزاد نہیں۔ اقبال سے پہلے ڈیکارٹس نے یہ کہا تھا کہ "فلسفے کو اپنے سفر کی ابتدا خودی سے کرنا چاہیے۔" ویسے بھی کائنات میں کون سا خیال ہے جو نیا ہے؟ اقبال کے بارے میں اگر ہم بوش عقیدت میں یہ کہہ دیں کہ وہ مغربی خیالات سے متاثر نہیں ہوئے یا انہوں نے ہر قدم پر مغربی فلسفے کی تغلیط کی

ہے تو یہ ایک طرح سے اقبال کے مرتبہ کو کم کرنے کی کوشش ہوگی۔  
 اقبال کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے مغربی فلسفے کے ہر صالح پہلو کو اپنے دل  
 میں جگہ دے کر اسے رچے ہوئے انداز میں پیش کیا اور اسے مشرقی مزاج کے ساتھ  
 ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ نیتشے کے فوق البشر کے تصور ہی کو لے لیجیے۔  
 بعض نقاد اعتراض کرتے ہیں کہ اسی فوق البشر کے تصور نے انجام کار اقبال میں  
 تقابلیت اور ثابیت کا ایک سیلان پیدا کیا۔ اس اعتراض کے ساتھ عموماً اقبال  
 کے یہ اور اس قسم کے دوسرے اشعار پیش کیے جاتے ہیں:

بو کبوتر پر بھٹنے میں مزا ہے اسے پسر  
 وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

یہ اعتراض بادی النظر میں بہت دزنی نظر آتا ہے لیکن اس موضوع پر اقبال  
 کے اشعار اگر تمام سباق و سیاق کے ساتھ پڑھے جائیں تو اعتراض کا جواب ان  
 ہی اشعار میں مل جاتا ہے۔ اقبال نے ان اشعار میں نون ریزی کی نہیں بلکہ سخت  
 کوشی کی تعلیم دی ہے:

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام  
 سخت کوشی سے ہے تلخ زندگانی انگلیں

یہاں تک شاہین کا تعلق ہے اقبال نے اسے اس بنا پر، کہ وہ آشیانہ  
 نہیں بتاتا، پرندوں کی دنیا کا درویش کہا ہے۔ علامہ اقبال کے ایک خط کا  
 اقتباس علی گڑھ میگزین کے اقبال نمبر میں شایع ہوا تھا جس میں آپ لکھتے ہیں کہ  
 ”شاہین ایک خود دار و غیرت مند پرندہ ہے اور کسی کے ہاتھ کا مارا شکار نہیں



کھاتا۔ بے تعلق ہے کہ آشبیاۃ نہیں بنانا۔ بلند پرواز ہے۔ خلوت پسند ہے۔ تیز نگاہ ہے۔ گویا اقبال کو شاہین میں وہ تمام خصوصیات نظر آتی ہیں جو فقرے وابستہ ہیں۔ شاہین کا ذکر ایک دوسری جگہ اقبال اس طرح سے کرتے ہیں :

نہیں تیرا نشین قصر سلطانی کے گنبد پر

تو شاہین ہے بسیرا کر پہاڑوں کی پٹانوں پر

یہ ایک بڑی زیادتی ہوگی اگر ہم شاہین اور چیتے وغیرہ کا نام لے کر اقبال کے عظیم مفہوم پر حرجت گیری شروع کر دیں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ شاہین کی تمام خاصیتوں میں سے اقبال نے صرف وہی پن لی ہوں جو فقرے کے قریب ہوں اور باقیوں کو نظر انداز کر دیا ہو۔ اس صورت میں اعتراض کی نوعیت بالکل مختلف ہو جاتی ہے اور اشعار کے مفہوم کی عظمت اعتراض کی زد میں نہیں آتی۔ یہ صحیح ہے کہ اس شعر میں :

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اسے پسر

وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

شاہین اور کبوتر کی مثالوں سے ذہن فوری طور پر ظالم اور مظلوم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اس مفہوم کے لیے اگر کبوتر پر جھپٹنے کے علاوہ کوئی اور مثال پیش کی جاتی تو زیادہ بہتر ہوتا لیکن کلام اقبال الہامی کلام نہیں ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم اقبال کے ہر لفظ اور ہر مصرعے پر ایمان لے آئیں۔ نہ ہی اقبال ہم سے یہ توقع رکھتے ہیں۔ اقبال بنیادی طور پر ایک شاعر ہیں اور شاعر کے متعلق انہوں نے کئی بار یہ حقیقت قاری کے ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے کہ :

کرم شب تاب است شاعر در شبستان وجود  
در پرد باطن زوغے گاہ بہت و گاہ نیست

”بالی جبریل“ میں اسی خیال کو انہوں نے اور زیادہ واضح الفاظ میں بیان  
کیا ہے:

گاہ مری نگاہ نیز پیر گئی دل وجود  
گاہ الجھ کے رہ گئی اپنے توہمات میں

## کتابیات

اقبال	اسرارِ خودی
اقبال	رموزِ بے خودی
اقبال	پیامِ مشرق
اقبال	بانگِ درا
اقبال	زبورِ مجسم
اقبال	جاوید نامہ
اقبال	بالِ جبریل
اقبال	مضربِ کلیم
اقبال	سافرہاں چہ باید کرد
اقبال	ارمغانِ حجاز
مرتبہ : سید عبدالواحد	باقیاتِ اقبال
مرتبہ : محمد الہ عارف	رنجش سفر
اقبال ۱۹۱۵ء	دیباچہ اسرارِ خودی
مرتبہ : تصدق حسین تاج	مضامینِ اقبال
(اقبال کے خطبات، تقاریر اور بیانات)	حرفِ اقبال
مرتبہ : لطیف احمد شردانی	

(ترجمہ اسرارِ خودی) جنس شیخ عبدالرحمن

(ترجمہ پیامِ مشرق) عبدالرحمن طارق

ڈاکٹر عشرت الزور

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

جنوں گورکھپوری

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

مولوی احمد دین

عبدالملاک آردی

مرتبہ : ڈاکٹر محی الدین زور قادری

محمود نظامی

ابوظفر عبدالواحد

اشفاق حسین

فضل الہی عارف

شاغل فخری

عبدالقوی دریا بادی

ترجمانِ اسرار

روحِ مشرق

مثنوی سرودِ بے خودی

شرح اسرارِ خودی

شرح زبورِ مجسم

شرح رموزِ بے خودی

شرح ارمغانِ حجاز (صحف فارسی)

شرح جاوید نامہ

اقبال

روحِ اقبال

اقبال

اقبال کی شاعری

شاد و اقبال

ملفوظاتِ اقبال

متاعِ اقبال

مقامِ اقبال

تلمیحاتِ اقبال

تصویراتِ اقبال

فلسفہ اقبال

یکیش اکبر آبادی	نقدِ اقبال
رئیس احمد جعفری	اقبال، امامِ ادب
غلام دستگیر رشید	حکمتِ اقبال
غلام دستگیر رشید	آثارِ اقبال
غلام دستگیر رشید	فکرِ اقبال
عبدالرحمن خاں	اقبال اور سٹر
وحید احمد	تصوف کی اصلیت
ناشر: بزمِ اقبال، لاہور	فلسفہٴ اقبال
بشیر مخنی	عرفانِ اقبال
بشیر مخنی	اقبال کا نظریہٴ تصوف
عبدالرحمن طارق	جہانِ اقبال
عبدالرحمن طارق	معارفِ اقبال
محمد احمد خاں	اقبال کا سیاسی کارنامہ
مرتبہ: غلام سرور فگار	یادِ اقبال
عارف بٹالوی	ٹیکورا اور اقبال
ڈاکٹر سید یامین ہاشمی	اقبال کی پیش گوئیاں
ڈاکٹر ظہیر الدین احمد جامی	اقبال کی کہانی
شوکت اللہ انصاری	پاکستان
	الحمد

(سہ ماہی) دہلی (انجمن ترقی اردو، دہلی) اقبال نمبر،

اردو

طبع دوم ۱۹۴۴ء

(ماہنامہ) حیدرآباد، اقبال نمبر، جون ۱۹۳۸ء

سب رس

(روزنامہ) لاہور، اقبال نمبر، اپریل ۱۹۵۸ء

امروز

(انگریزی روزنامہ) کراچی، اقبال نمبر، اپریل ۱۹۵۸ء

ڈان

دکھن ایشیائی، جلیل احمد قدوائی، ڈاکٹر محمد حسن،

مقالات

عبدالمعنی، ڈاکٹر غلیظہ عبدالعظیم، مظہر عزیز المی،

ظفر احسن آصف، کمال غظیم آبادی، نذیر مومن،

عبدالسلام نور شید، شیخ عبدالشکور، صلاح الدین احمد۔

1. *Development of Metaphysics in Persia* by Iqbal.
2. *Reconstruction of Religious Thought in Islam* by Iqbal.
3. *Iqbal's Educational Philosophy* by Khawaja Ghulam-us-Sayidain.
4. *The Poet of the East* by Abdullah Anwar Beg.
5. *Aspects of Iqbal* (published by Qaumi Kutub Khana, Lahore).
6. *Iqbal as a Thinker* (published by Sh. Mohd. Ashraf Lahore).
7. *Iqbal* by Atiyya Begam.
8. *Mohammedanism* by Hamilton A.R. Gibb.
9. *Modern Islam in India and Pakistan* by W.C. Smith.
10. *The Divine Comedy* by Dante
11. *The Inferno* (translated by John Ciardi).
12. *Islam* by Alfred Guillaume.
13. *The Meaning of the Glorious Koran* (explanatory translation by Marmaduke Pickthall).
14. *Bhagavat Gita* (as explained by Shri C. Rajgopal Achari)

## پروفیسر جگن ناتھ آزاد

دسمبر ۱۹۱۸ء میں پنجاب کے ایک چھوٹے سے شہر عیسیٰ خیل (پاکستان) میں پیدا ہونے والے جگن ناتھ آزاد ان دنوں جموں یونیورسٹی میں صدر شعبہ اردو کی حیثیت سے کام کر رہے ہیں۔ وہ نظم و نثر کی اکیس کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان کے کلام کے مجموعے ”بیکراں“، ”ستاروں سے ذروں تک“ اور ”وطن میں اجنبی“ خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ وہ اب تک اپنے والد جناب تلوک چند محروم کے کلام کے سات مجموعے مرتب کر چکے ہیں۔ ”اقبال اور مغربی مفکرین“ پر انہیں حال ہی میں اول انعام ملا ہے۔ اقبال پر ان کی چار ادبی کتابیں ”جاوید نامہ کا اردو ترجمہ“، ”اقبال اور کشمیر“، ”اقبال: زندگی و شخصیت اور شاعری“ اور ”مرقع اقبال“ اس وقت زیر طباعت ہیں۔ جہاں تک اقبالیات کا تعلق ہے آزاد کی مرتب کی ہوئی اقبال نمائش ان کا ایک لازوال کارنامہ ہے۔ ہندوستان بھر میں دکھائے جانے کے بعد یہ نمائش ماسکو اور تاشقند میں بھی منعقد ہوگی۔

جگن ناتھ آزاد کو ان کی ادبی خدمات پر ۱۹۶۵ء میں آل انڈیا میر اکیڈمی نے ”امتیاز میر ایوارڈ“ دیا۔ سال رواں کے شروع میں آزاد صاحب ساہیتہ اکیڈمی کی جنرل کونسل کے رکن منتخب ہوئے اور ابھی حال ہی میں انہیں کل ہند انجمن ترقی اردو نے اپنی مجلس عام کا رکن منتخب کیا ہے۔ اس انتخاب

میں جگن ناتھ آزاد کو کامیاب اُمیدواروں میں سب سے زیادہ ووٹ ملے۔  
اس وقت جگن ناتھ آزاد اقبال کی ایک ضخیم سوانح حیات مرتب کرنے  
میں مصروف ہیں۔

۱۹۶۲ء میں آزاد یورپ کی سیاحت کر چکے ہیں۔ واپسی پر آپ نے اقبال  
کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ہسپانیہ کی میر کے دوران قرطبہ، غرناطہ، مرسیہ  
مدینۃ الزہراء اور دیگر تاریخی مقامات دیکھے۔